جان پول سارتر

الماركسية والوجودية

ترجمة

جورج طرابيشي

منشورات

دار اليقظة العربية

للتأليف والترجمة والنشر

بيروت

جان پول سارتر

الماركسية والوجودية

ترجمة

جورج طرابيشي

منشورات :

دار اليقظة العربية

للتأليف والترجمة والنشر

تمهيد

في عام ١٩٥٧ طلبت مجلة بولونية من جان بول سارتر ان يكتب لها دراسة عن موقف الوجودية من الفلسفة الماركسية، فكتب سارتر هذه الدراسة مبيناً فيها مكان الوجودية من الفلسفة الماركسية، داحضاً بذلك ما تتهم به من انها تحاول ان تحل محل الماركسية. ثم بيّن الاسباب التي تجعله لا يكتفي بان يكون مجرد ماركسي فقط، شارحاً مآخذه على الماركسيين المعاصرين وبخاصة موقفهم من علم النفس وعلم الاجتماع. كما ضمن دراسته هذه رداً على الانتقاد الذي وجهه الى الوجودية جورج لوكاش في كتابه « ماركسية ام وجودية ؟ » الذي سبق لدار اليقظة العربية ان اصدرته.

ولقد كان هدفنا يوم عرّبنا كتاب لوكاش واذ نعرّب اليوم دراسة سارتر، ان نفسح المجال امام القارىء العربي لاجراء مقارنة بين الماركسية والوجودية من جهة اولى، وبين المفكرين الماركسيين والوجوديين من جهة ثانية، بحيث يستطيع القارىء العربي ان يخلص الى نتائج ايجابية، واعية وموضوعية، عن طريق المقارنة الحرة، العلمية، الملائمة لروح البحث الموضوعي.

هذا وقد نشر سارتر دراسته هـذه بعنوان « مسألة منهج » كمدخل لمؤلفه الكبير عن « نقد العقل الجدلي ».

جورج طرابيشي

١

الماركسية والوجودية

تبدو الفلسفة للبعض وسطاً متجانساً : تولد فيه الافكار وتموت ، وتشاد فيه الانظمة لتنهار . ويعتبرها آخرون موقفاً معيناً ، باستطاعتنا دوماً ان نتبناه . ويرى فيها غيرهم قطاعاً محدداً من الثقافة . اما في نظرنا فالفلسفة [ليست كائنة] . ان ظل العلم هذا ، مستشار الانسانية هذا ، ليس الا تجريداً مؤقنماً [١] ، من اي زاوية نظرنا اليه [وفي الواقع ، توجد فلسفات . او بالاحرى — لانكم لن تجدوا ابداً اكثر من فلسفة واحدة حية في زمن واحد — [ان فلسفة] من الفلسفات تتشكل ، في ظروف معينة،

---

١ — مشتقة من الاقنوم . والمعروف ان المسيحية تقول ان في الله ثلاثة اقانيم في شخص واحد . فالاقنومي اذن كلمة تتضمن شيئاً من التجريد .

(المترجم)

دقيقة التحدد ، لتعطي حركة المجتمع العامة تعبيرها . وما دامت حية ، فانها هي التي تقوم بدور وسط ثقافي للمعاصرين . ان هذا الموضوع المحير يتمثل في آن واحد تحت اشكال متمايزة عميق التمايز ، ويعمل باستمرار على توحيد هذه الاشكال .]

انها اولًا طريقة معينة بالنسبة للطبقة « الصاعدة » في وعي ذاتها[1] . ويمكن لهذا الوعي ان يكون واضحاً او مشوشاً ، مباشراً او غير مباشر : لقد فهمت بورجوازية الحقوقيين والتجار واصحاب المصارف ، في زمن نبالة الثوب[2] والرأسمالية التجارية ،

---

١ – اذا كنت لا اذكر هنا الشخص الذي يجعل من نفسه موضوعياً ويكتشف ذاته في عمله ، فهذا لان فلسفة عصر ما تتجاوز من بعيد الفيلسوف الذي اعطاها وجهها الاول ، مهما كان هذا الفيلسوف عظيماً ، لكننا نرى ، بالعكس ، ان دراسة مذاهب متفردة لا تنفصل عن تعميق واقعي للفلسفات : ان الديكارتية تنير العصر **وتعين مكان** ديكارت داخل التطور الكلي للعقل التحليلي . وبدءاً من هنا ، ينير ديكارت ، باعتباره شخصاً وباعتباره فيلسوفاً ، حتى منتصف القرن الثامن عشر ، المعنى التاريخي (وبالتالي الفريد) للعقلية الجديدة .

٢ – يقصد طبقة القضاة والاساتذة والمحامين ممن يرتدون « الثوب » اثناء ممارستهم مهنهم . (المترجم)

شيئاً ما من نفسها من خلال الديكارتية . وبعد قرن ونصف ، في مرحلة التصنيع البدائية ، اكتشفت بورجوازية الصناع والمهندسين والعلماء نفسها اكتشافاً غامضاً في صورة الانسان العالمي الذي كانت تقترحه عليها الكانتية .

بيد ان هذه المرآة ، كي تكون فلسفية حقاً ، ينبغي ان تمثل على ايجاد المجموع الكلي (Totalisation) للعلم[1] (Savoir) المعاصر: ان الفيلسوف يقوم بتوحيد جميع المعارف (Connaissances) بالاعتماد على بعض المخططات الهادية التي تعبر عن مواقف الطبقة الصاعدة وتقنياتها (Techniques) تجاه عصرها وتجاه العالم . وفيما بعد ، حين تكون تفاصيل هذا العلم قد نقضت وهدمت واحداً فواحداً بتقدم العلوم، فان المجموع سيبقى مضموناً لا متمايزاً : ان هذه المعارف، المسحوقة ، الملغزة تقريباً ، بعد ان ربطت بمبادىء ، سترتبط هذه المبادىء بدورها . ان الموضوع الفلسفي ، اذا ما ارجع الى ابسط تعبير له ، سيبقى في «الفكر الموضوعي» تحت شكل «مثال منظم» (Idée régulatrice) يشير الى مهمة لا متناهية .

---

١ -- العلم معناه هنا مجموع المعارف . (المترجم)

وهكذا نتكلم اليوم في فرنسا عن «المثـــال الكانتي» ، او عن (Weltanschauung) [1] فيخته لدى الالمان . ذلك ان الفلسفة لا تتمثل ابداً ، حين تكون في ذروة فورتها ، كشيء ساكن ، كوحدة سلبية ومنتهية للعلم . انها حركة بنفسها مرتبطة بالمستقبل ، هي الوليدة من الحركة الاجتماعية . ان عملية ايجاد الكل العينية هذه (Totalisation concrète) هي في الوقت نفسه المشروع المجرد لمتابعة التوحيد من اقصى حدوده . وتتميز الفلفسة ، تحت هذا المظهر ، كمنهج للاستقصاء والتعليل . والثقة التي تضعها في نفسها وفي تطورها القادم ليست الا صورة طبق الاصل عن يقين الطبقة التي تحملها . ان كل فلسفة تطبيق ، حتى الفلسفة التي تبدو للوهلة الاولى اكثر الفلسفات اغراقاً في التأمل . ان المنهج سلاح اجتماعي وسياسي : ان النزعة العقلية التحليلية والنقدية للديكارتيين الكبار قد عاشت بعدهم . لقد انقلبت هذه النزعة ، التي ولدت من الصراع ، على هذا الصراع لتنيره . ويوم شرعت البورجوازية في تهديم مؤسسات العهد القديم ، كانت هذه النزعة تهاجم الدلالات البالية التي كانت

---

١ – تعني بالالمانية « طريقة مواجهة العالم » او التأمل . (المترجم)

تحاول تبرير تلك المؤسسات[1] . وفيما بعد ، خدمت الليبيرالية واعطت مذهباً للعمليات التي كانت تحاول تفتيت البروليتاريا الى ذرات[2] .

على هذا ، فالفلسفة تظل فعالة ما دام حياً التطبيق (Praxis) الذي ولدها ، والذي يحملها ، والذي تنيره . لكنها تتحول ، وتفقد تفردها ، وتتجرد من مضمونها الاصلي والمؤرخ بمقدار ما تتشربها الجماهير شيئاً فشيئاً ، لتصبح بالجماهير وفيها اداة اجتماعية للتحرر . وهكذا تتجلى الديكارتية ، في القرن الثامن عشر ، في مظهرين متكاملين لا ينفصمان : انها تلهم ، من جهة اولى ، باعتبارها مثالا (Idée) للعقل ومنهجاً تحليلياً ، هولباخ وهلفتيوس وديدرو

---

١ – يظل عمل «الفلسفة» في مثال الديكارتية ، سلبياً : انها تردم ، وتهدم ، وتستشف ، من خلال تعقيدات النظام الاقطاعي اللامتناهية وخصوصياته ، الطابع العالمي المجرد للملكية البورجوازية. لكن مساهمة النظرية يمكن ان تكون ايجابية ، في ظروف اخرى ، حين يتخذ الصراع الاجتماعي نفسه اشكالاً اخرى.

٢ – المذهب الذري مذهب فلسفي واجتماعي يقول ان المادة مكونة من ذرات معزول بعضها عن بعض ، وكذلك المجتمع بأفراده المعزولين بعضهم عن بعض . وهو مذهب تبنته البورجوازية . (المترجم)

وحتى روسو ، وهي التي نجدها وراء الهجاء المناوىء للدين كما نجدها وراء المادية الميكانيكية ، ثم انها انتقلت ، من جهة ثانية ، الى الحالة الغفل وشرطت مواقف « الطبقة الثالثة »[1] (Tiers état) . ان العقل العالمي والتحليلي ويتغلغل في كلا المظهرين ويخرج ثانية تحت شكل « تلقائية » . وهذا يعني ان الجواب المباشر للمضطهَد على الاضطهـــاد سيكون [نقدياً] . وهذا التمرد المجرد يسبق ببضعة اعوام الثورة الفرنسية والعصيان المسلح . لكن عنف الاسلحة الموجه أطاح بامتيازات كانت قد انحلت قبلاً في « العقل » . ولقد ذهبت الامور الى حد بعيد جداً حتى ان الفكر الفلسفي تخطى حدود الطبقة البورجوازية وتغلغل في الاوساط الشعبية . وكان ذاك هو الوقت الذي زعمت فيه البورجوازية الفرنسية انها طبقة عالمية : ان تغلغل فلسفتها سيسمح لها بالقاء ستار على المعارك التي اخذت تمزق « الطبقة الثالثة » وبايجاد لغة واشارات مشتركة للطبقات الثورية كافة .

---

١ – هي الطبقة الثالثة من الشعب الفرنسي ، بالاضافة الى طبقتي الكهنة والنبلاء . وقد شكل ممثلو هذه الطبقة ، في الثورة ، الجمعية التأسيسية الوطنية .

(المترجم)

اذا كان على الفلسفة ان تكون في آن واحد معاً توحيداً للعلم، ومنهجاً، ومثالاً منظماً، وسلاحاً هجومياً، وجامعة لغة، واذا كانت «رؤية العـــالم» هذه هي الاخرى اداة لتغيير المجتمعات المنخورة، واذا كان هذا المفهوم المتفرد لإنسان او لمجموعة من البشر يصبح هـــو الثقافة، ويصبح احياناً طبيعة طبقة كاملة، فمن الواضح كل الوضوح ان عصور الابداع الفلسفي نادرة . وبين القرن السابع عشر والقرن العشرين، ارى ثلاثة عصور سأشير اليها باسماء مشهورة: هناك «زمن» ديكارت ولوك، وزمن كانت وهيغل، واخيراً زمن ماركس . ان هذه الفلسفات تصبح، كلاً بدورها، محلولَ كلِ فكرٍ خاصٍ، وأفقَ كل ثقافة، وهي غير قابلة للتجاوز ما دام الزمن التاريخي الذي تعبر عنه لم يُتجاوز بعد . ولقـــد لاحظت هذه الملاحظة دوماً: إن أي حجة من الحجج «المناوئة للماركسية» ليست الا تجديداً ظاهرياً لشباب فكرة سابقـــة للماركسية . وأي «تجاوز» مزعوم للماركسية لن يكون، في اسوأ الاحوال، الا عودة الى ما قبل الماركسية، ولن يكون، في أحسن الاحوال، الا اعادة اكتشاف لفكر قد تضمنته سابقـــاً

الفلسفة التي ظُن انها تجوزت . اما «التحريفية [1]» فهي تحصيل حاصل او لغو لاغٍ : فلا مجال لاعادة توفيق فلسفة حية مع مجرى العالم . انها تتوافق معه من نفسها من خلال ألف مبادهة، وألف مسعى خاص، لانها لا تشكل الا كلاً واحداً مع حركة المجتمع. وحتى الذين يعتقدون انهم الناطقون بلسان اسلافهم والاكثر وفاء لهم، فانهم، رغماً عن ارادتهم الطيبة، يغيرون الافكار التي لم يكن لهم من قصد سوى ان يكرروها . ان المناهج تتعدل لانها تطبق على مواضيع جديدة . واذا باتت حركة الفلسفة هذه غير موجودة، فواحد من اثنين : اما انها ماتت واما انها «في ازمة» . وليس المقصود في الحالة الاولى اعادة النظر بل تهديم بناء منخور . اما في الحالة الثانية، فان «الازمة الفلسفية» هي التعبير الخاص عن ازمة اجتماعية، وسكونيتها مشروطة بالتناقضات التي تمزق المجتمع: إن أي اعادة مزعومة في النظر من قبل «خبراء» لن تكون اذن الا تزييفاً مثالياً ليس له اي بعد واقعي . انها حركة التاريخ نفسها، انــــه نضال البشر في جميع الميادين وعلى جميع مستويات

---

١ — التحريفية ترجمة للفظة (Revisionnisme) . وقد شاعت هذه الترجمة رغم عدم دقتها . وكان الاحرى ان نقول : مذهب اعادة النظر . (المترجم)

النشاط الانساني، اللذان سيحرران الفكر الاسير ويسمحان له ببلوغ ذروة تطوره .]

ان رجـــال الثقافة الذين يأتون بعد الانطلاقات الكبرى ويباشرون بتنسيق الانظمة او بفتح اراضٍ لا تزال مجهولة عن طريق المناهج الجديدة ، والذين يعطون النظرية وظائف تطبيقية، ويستخدمونها كأداة للهدم والبناء ، ليس من المناسب ان نسميهم فلاسفة : انهم يستثمرون الميدان، ويقومون بجرده، ويشيدون فيه بعض الابنية، وقد يحدث لهم ان يدخلوا عليه بعض التغييرات الداخلية : لكنهم لا يزالون ينهلون من الفكر الحي للأموات الكبار . ان هذا الفكر الحي ، مدعوماً بالجماهير الشاقة طريقها ، يشكل وسَطَهم الثقافي ومستقبلهم ، ويحدد حقل استقصائهم، بل وحقـــل « ابداعهم » . انني اقترح ان نسمي هؤلاء الرجال « النسبيين » واضعي عقائـــد [ولما كان علي ان اتكلم عن الوجودية ، فمن المفهوم اذن انني اعتبرها [عقيدة] : انها نظـــام طفيلي يعيش على هامش العلم الذي عارضه في البدء، والذي يحاول اليوم ان يدمجه به . وكي نفهم مطامح الوجودية الراهنة ووظيفتها

فهمـــاً افضل ، فلا بد من الرجوع الى الوراء ، الى ايام كيير كغارد .

ان اوسع توحيد فلسفي (Totalisation) هو الهيغلية . لقد ارتفع العلم (Savoir) فيها الى أسمى كرامة له: انها لا تقتصر على التطلع الى الكائن من الخارج، بل انها تتجسده وتحله فيها : فالفكر يصبح موضوعياً، ويُستلب، ويستعيد نفسه بلا انقطاع، ويتحقق من خلال تاريخه الخاص . ان الانسان يصبح خارجياً ويضيع في الاشياء ، لكن علم الفيلسوف المطلق يتغلب على كل استلاب . وهكذا فان تمزقاتنا والتناقضات التي تسبب شقاءنا هي أوقات تنطرح لتُتجاوز، ونحن لسنا فقط عالمين، بل يبدو اننا من خلال انتصار وعي الذات العقلي معلومون: إن العلم يخترقنا من جانب الى جانب ويعين مكاننا قبل ان يحلنا، واننا لمندمجون أحياء في التوحيد الكلي الاعلى: هكذا يكون الجانب المعاش الخالص من تجربة مأساوية ، من ألم يؤدي الى الموت، مُتشرَّباً من قبل النظام كتعين مجرد نسبياً لا بد ان يُتوسط (Médiatisée) ، كانتقال يفضي الى المطلق، وهو العيني الحقيقي الوحيد[1] .

---

١ – ليس هناك من شك في إمكان جر هيغل الى جانب الوجودية، ولقد =

يكاد لا يكون لكيير كغارد ، من حساب ، امام هيغل . انه

= بذل هيبوليت جهده في ذلك، محققاً بعض النجاح، في « دراساته عن ماركس وهيغل » . ألم يكن هيغل اول من بيّن « انه يوجــد واقع للظاهر باعتباره ظاهراً »؟ او لا يرافق مذهبه العقلي التوحيدي Panlogicisme مذهب مأساوي توحيدي Pantragicisme ؟ الا يمكن ان نكتتب عن حق ان الوجودات ، في نظر هيغل ، « تتسلسل في التاريخ الذي تصنعه والذي هو ، باعتبـــاره شمولاً عينياً ، ما يحكم عليها ويتجاوزها » ؟ يمكننا ذلك بسهولة ، لكن ليست هذه هي المسألة : ان ما يفصل بين كيير كغارد وهيغل هو ان المأساوي في حياة ما ، بالنسبة لهذا الاخير ، مُتجاوَز دوماً . فالمعاش يتلاشى في العلم . ويحدثنا هيغل عن العبد وعن خوفه من الموت . لكن هذا الخوف يصبح ، بعد ان **أستشعر** ، مجرد موضوع للعلم وزمن تحول هو نفسه متجاوز . اما في نظر كيير كغارد ، فلا يهم كثيراً ان يتكلم هيغل عن « حرية للموت » او ان يصف وصفاً صحيحاً بعض مظاهر الايمان ، وما يأخذه على الهيغلية ، هو اهمالها **تلك الكثافة غـــير القابلة للتجاوز** للتجربة المعاشة . ان الخلاف لا يدور فقط ولا بشكل خاص على مستوى المفاهيم بل بالاحرى على مستوى نقد العلم وتحديد مداه. فمن الصحيح كل الصحة ، مثلاً ، ان يلاحظ هيغل بعمق وحدة الحياة والوعي وتعارضهما . لكن من الصحيح ايضاً انها عدم اكتمال معترف به من وجهة نظر الكلية . او اذا تكلمنا بلغة علم الاعراض الحديث ، نقول ان **الدال** بالنسبة لهيغل (في زمن ما من التاريخ) هو حركة الفكر (الذي سيكوّن نفسه على انه دال – مدلول ، ومدلول – دال ، اي مطلق – ذات) ، **والمدلول** هو الانسان الحي واستحالته موضوعاً . اما بالنسبة لكيير كغارد ، فان الانسان هو **الدال** : انه ينتج بنفسه الدلالات وما من دلالة تتطلع اليه من الخارج (ابراهيم لا يعرف هل هو ابراهيم)، وهو ليس ابداً **المدلول** (ولو من قبل الله) .

حتماً ليس فيلسوفاً : ولقد رفض بالاصل هذا اللقب بنفسه . وفي الحقيقة ، انه مسيحي لا يريد ان يترك نفسه يحبس في نظـام ، ويؤكد بلا كلل نوعية المعاش وعدم قابليته للارجاع (Irréductibilité) ضد « عقلانية » هيغل (Intellectualisme) . ولا شك ، كما لاحظ جان فال ، في ان ما من هيغلي سيشبه الوعي الرومانتيكي العنيد بـ « الوعي التعيس »[١]، هذا الوعي الذي يعتبر زمناً قد تجوِّز واصبح معروفاً في سماته الأساسية. لكن ما ينقضه كييركغارد انما هو هذا العلم الموضوعي على وجه التحديد : ان تجاوز الوعي التعيس يظل ، بالنسبة له ، لفظياً محضاً . ان الانسان [الموجود] لا يمكن ان يمثل بنظام افكار . فمهما امكننا ان نقول ونفكر بخصوص الالم ، فانه يفلت من العالم بمقدار مـا يـكون متألماً في نفسه ، ولنفسه ، وبمقدار ما يقف العلم عاجزاً عن تحويله . « ان الفيلسوف يبني قصراً من الافكار ويسكن في كوخ » . بالطبع ،

---

١ — الوعي التعيس (La conscience malheureuse) : تعبير اوجده هيغل ليدل على ان كل وعي للوجود ذو طابع أليم ، بسبب التناقض بين قطبه الذاتي وقطبه الموضوعي . (المترجم)

انه الدين الذي يريد كيير كغارد ان يدافع عنه : لم يكن هيغل يريد ان يمكن للمسيحية ان « تتجاوز » ، لكنه ، بهذا بالذات ، جعل منها أسمى فترة في الوجود الانساني ، اما كيير كغارد فانه يلح ، على العكس ، على تجاوز « الالهي » . وهو يضع بين الانسان والله مسافة لامتناهية ، ووجود « فائق القوة » لا يمكن ان يكون موضوع علم موضوعي، بل يقع على مرمى ايمان ذاتي. وهذا الايمان بدوره ، في قوته وتوكيده التلقائي ، لا يتقلص ابداً الى لحظة قابلة للتجاوز والتصنيف ، الى معرفة . وعلى هذا ، فان كيير كغارد مقاد الى المطالبة بالذاتية الخالصة المتفردة ضد شمول الماهية الموضوعي ، وبالتشرد الضيق والمهووس للحياة المباشرة ضد التوسط (Médiation) الهادىء لكل واقع، وبالايمان ، الذي يتأكد بعناد [رغم] الفضيحة ، ضد البداهة العلمية . انه يبحث عن اسلحة في كل مكان ليفلت من « التوسط » الرهيب ، ويكتشف في نفسه تعارضات، وترددات، وابهامات، لا يمكن تجاوزها : مغايرات، والتباسات ، وانقطاعات ، واحراجات ، الخ ... وما كان هيغل ليرى بلا ريب في هذه التمزقات كافة الا تناقضات تتكون او هي في طريقها الى التطور . لكن هذا على وجه التحديد ما يأخذه

عليه كيير كغارد : ان فيلسوف ايينا [1] كان سيقرر اعتبارها ، حتى قبل ان يعيها ، افكاراً مبتورة . وفي الحقيقة لا يمكن للحياة [الذاتية] ابداً ، بمقدار ما تكون معاشة ، ان تكون موضوع علم . انها تفلت من حيث المبدأ من المعرفة ، وعلاقة المؤمن بالصبوة (Transcendance) لا يمكن ان تصور تحت شكل تجاوز . ان هذه الداخلية (Intériorité) التي تزعم انها تتأكد ضد كل فلسفة في ضيقها وعمقها اللامتناهي ، هذه الذاتية التي نجدها من جديد ما وراء اللغة باعتبارها المغامرة الشخصية لكل فرد تجاه الآخرين وتجاه الله ، هي ما اطلق عليه كيير كغارد اسم[الوجود] .

ان كيير كغارد ، كما نرى ، لا ينفصل عن هيغل ، وهذا النفي الشرس لكل نظام لا يمكن ان يولد الا في حقل ثقافي تسيطر عليه الهيغلية بأسره . ان هذا الدانمركي [2] يشعر انه محاصر من قبل المفاهيم ، من قبل التاريخ ، انه يدافع عن جلده ، انه

---

١ – اي هيغل . (المترجم)

٢ – يقصد كيير كغارد باعتباره دانمركي الجنسية . (المترجم)

رد فعل الرومانتيكية المسيحية على الانسنة العقلانية (Humanisation rationnaliste) للايمان . وانه لاستخفاف لا يليق ان نرفض هذه المؤلفات باسم النزعة الذاتية : بل ما يجب ان نلاحظه بالاحرى ، اذا ما وضعنا انفسنا في اطار العصر ، هو ان كيركغارد على حق ضد هيغل بقدر ما ان هيغل على حق ضد كيركغارد . ان هيغل على حق : ان فيلسوف ايينا، بدلاً من ان يتشبث كما فعل واضع العقائد الدانمركي بتناقضات جامدة فقيرة ترجع في النهاية الى ذاتية فارغة ، يسدد مفاهيمه نحو العيني ، والتوسط يتمثل على انه اغناء . وان كيركغارد على حق : ان ألم البشر ، وحاجتهم ، وهواهم ، وتعبهم ، هي وقائع خامة لا يمكن للعلم ان يتجاوزها او ان يغيرها . يقيناً ، ان مذهبه الذاتي الديني يمكن ان يعتبر عن حق منتهى المثالية، لكنه يسجل بالنسبة لهيغل تقدماً نحو المذهب الواقعي لانه يلح قبل كل شيء على ان هناك واقعاً معيناً يستحيل على الفكر ارجاعه ويلح على [اولوية] هذا الواقع . ان لدينا علماء نفس وعلماء في الامراض العقلية[1] يعتبرون بعض

---

١ — انظر : لا غاش ، « عمل الحِداد » .

تطورات حياتنا الصميمية نتيجة لعمل تمارسه على نفسها : [والوجود] الكييركغاردي، بهذا المعنى ، هو [عمل] حياتنـــا الداخلية ــ مقاومات مقهورة تولد دوماً من جديد ، وجهود متجددة بـــلا انقطاع ، ويأس متغلب عليه ، وفشل مؤقت ، وانتصار غير دائم ــ بمقدار ما يعارض هذا العمل مباشرة المعرفة العقلية . ربما كان كييركغارد اول من لاحظ ، ضد هيغل وبفضله ، عدم وجود قياس مشترك بين الواقعي والعلم . وعدم وجود مثل هذا القياس يمكن ان يكون مصدر مذهب لاعقلي محافظ : بل انه احدى الطرق في فهم عمل واضع العقائد ذاك . لكنه يمكن ان يفهم ايضاً على انه موت المثالية المطلقة : ليست الافكار هي التي تغير البشر ، ولا يكفي ان نعرف هوى من الاهواء بعلته لنلغيه، بل ينبغي ان نعيشه وان نعارضه بأهواء اخرى ، وان نحاربه بثبات ، وباختصار [ان نغير انفسنا] .

ومن العجب ان توجه الماركسية الى هيغل اللوم ذاته ، لكن من وجهة نظر مغايرة تماماً . وبالفعل ، يعتبر مـاركس ان هيغل قد خلـــط الصيرورة الموضوعية (Objectivation) ، وهي مجرد

صيرورة خارجية (Extériorisation) للانسان في العالم ، بالاستلاب (Aliénation) الذي يقلب صيرورة الانسان الخارجية ضده (اي ضد الانسان). أن الصيرورة الموضوعية في حد ذاتها ـ كما يلاحظ ماركس في عدة مناسبات ـ يمكن ان تكون تفتحاً ، وان تسمح للانسان، الذي ينتج حياته ويولدها بلا انقطاع والذي يتحول بتغييره الطبيعة ، بـ « تأمل نفسه بنفسه في عالم من خلقه ». ولا يمكن لاي شعوذة ديالكتيكية ان تستبعد الاستلاب ، ذلك ان المسألة ليست مسألة لعب مفاهيم بل مسألة التاريخ الواقعي : « ان البشر ، في الانتاج الاجتماعي لوجودهم ، يدخلون في علاقات محددة ، ضرورية ، مستقلة عن ارادتهم ، وعلاقات الانتاج هذه تتجاوب مع درجة معينة من التطور المقرر لقواهم المنتجة المادية ، ومجموع علاقات الانتاج هذه يشكل الاساس الواقعي الذي يرتفع عليه بنيان فوقي حقوقي وسياسي ، والذي تتجاوب معه اشكال محددة من الوعي الاجتماعي ». والحال ان القوى المنتجة، في المرحلة الراهنة من تاريخنا ، قد دخلت في معركة مع علاقات الانتاج ، والعمل الخلاق مستلب ، والانسان لا يتعرف نفسه في انتاجه الخاص، ويبدو له كده المنهك كقوة عدوة . ولما كان الاستلاب

يبرز كنتيجة لهذه المعركة ، فهو اذن واقع تاريخي غير قابل الارجاع الى فكرة البتة . وكي يتحرر منه البشر ، وكي يصبح عملهم الصيرورة الموضوعية الخالصة لانفسهم ، لا يكفي ان « يتصور الوعي نفسه بنفسه » ، بل لا بد من العمل [المادي] والتطبيق الثوري : [حين يكتب ماركس « كما اننا لا نحكم على فرد من الافراد على اساس الفكرة التي يكونها عن نفسه ، كذلك لا يمكننا ان نحكم على ... عصر من الانقلاب الثوري من وعيه ذاته » ، فانه يلاحظ اولوية العمل (الشغل والتطبيق الاجتماعي) على [العلم] ، كما يلاحظ عدم تجانسهما . انه يؤكد ، هو الاخر ، ان الواقع الانساني غير قابل الارجاع الى المعرفة ، وانه ينبغي ان [يعاش وينتج] . غير انه لا يخلط بينه وبين الذاتية الفارغة لبورجوازية صغيرة طهرانية ومخدوعة : انه يجعل منه الموضوع المباشر لعملية التوحيد الكلي الفلسفي ويضع الانسان العيني في مركز ابحاثه ، هذا الانسان الذي يتحدد في آن واحد بحاجاته ، وبالشروط المادية لوجوده ، وبطبيعة عمله ، اي بطبيعة نضاله ضد الاشياء وضد البشر .]

على هذا ، فان ماركس على حق ضد كيركغارد وضد

هيغل في آن واحد معاً ما دام يؤكد مع الاول نوعية [الوجود] الانساني ، وما دام يأخذ مع الثاني الانسان العيني في واقعه الموضوعي . سيبدو اذن طبيعياً ، في هذه الشروط ، ان تكون الوجودية ، ذلك الاحتجاج المثالي على المثالية ، قد فقدت كل نفع ولم تبق على قيد الحياة بعد افول الهيغلية .

وفي الحق ، انها تعاني كسوفاً : فالفكر البورجوازي يعتمد، في الصراع العام الذي يخوضه ضد الماركسية ، على الكانتيين المتأخرين وعلى كانت نفسه وعلى ديكارت : ولا يخطر له ان يتوجه الى كيركغارد . وسيعاود الدانمركي الظهور في مطلع القرن العشرين ، حين سيخطر لهم ان يحاربوا الديالكتيك الماركسي بمعارضته بمذاهب تعدد[1] ، وبالتباسات ، وبتناقضات ، اي من اللحظة التي اضطر فيها الفكر البورجوازي الى اتخاذ موقف الدفاع لاول مرة . ان ظهور وجودية ألمانية ، في فترة ما بين الحربين ،

---

١ – التعدد مذهب يرى ان الكائنات التي تؤلف هذا العالم متعددة ، فردية، مستقلة ، ينبغي الا تعتبر ظواهر لواقع وحيد مطلق .

(عن معجم لالاند الفلسفي – المترجم)

يتجاوب حتماً ــ على الاقل لدى ياسبرز[1] ــ مع ارادة خفية في بعث المتجاوز (Le transcendant) . ولقد كان يمكن اصلاً التساؤل ــ كما لاحظ جان فال ــ عما اذا كان كيير كغارد لا يقود قراءه الى اعماق الذاتية لغاية وحيدة هي ان يجعلهم يكتشفون شقاء الانسان بدون الله . وهذا الفخ ليس بغريب عن اسلوب «المتوحد الكبير » الذي كان ينكر الاتصال بين البشر، والذى كان لا يرى من وسيلة ، للتأثير على شبيهه ، غير « العمل اللامباشر » .

اما ياسبرز فإنه يلعب وأوراقه مكشوفة : انه لم يفعل شيئاً سوى ان فسر معلمه ، وابتكاره يكمن على الاخص في ابراز بعض المواضيع واخفاء غيرها . فالمتجاوز ، مثلاً ، يبدو للوهلة الاولى غائباً عن هذا الفكر ، وهو في الواقع يهيمن عليه . وهذا الفكر يعلمنا ان نشعر بالمتجاوز مسبقاً من خلال فشلنا ، ويعلمنا انه المعنى العميق لهذا الفشل . وهذه الفكرة موجودة اصلاً لدى كيير كغارد لكنها اقل بروزاً لان هذا المسيحي يفكر ويعيش

١ ــ حالة هيدجر اعقد من ان يمكنني عرضها هنا .

في اطار دين منزل . اما ياسبرز ، الصامت عن التنزيـــل ، فانه يعود بنا ـــ عن طريق اللامتصل والتعدد والعجز ـــ الى الذاتية الشكلية الخالصـــة التي تكتشف نفسها وتكتشف الصبوة (Transcendance) من خلال هزائمها . وبالفعل ، ان النجـــاح ، باعتباره [صـــيرورة موضوعية] ، سيسمح للشخص بالتسجل في الاشياء ، وبالتالي سيرغمه على تجاوز نفسه . ان تأمل الفشل يناسب كل المناسبة بورجوازية متمردة على المسيحية جزئياً لكنها آسفة على الايمان لانها فقدت الثقة بعقيدتها العقلانية والوضعية . ولقد كان كيركغارد يعتبر كل انتصار مشبوهاً لانه يحول الانسان عن ذاته . ولقد رجع كافكا الى هذه الفكرة المسيحية في « يومياته » ونحن نستطيع ان نجد فيها حقيقة معينة لان المنتصر الفردي ، في عالم من الاستلاب ، لا يتعرف نفسه في انتصاره ، ولانه يصبح عبداً له . لكن ما يهم ياسبرز هو ان يستخلص من ذلك تشاؤماً ذاتياً ليطل به على تفاؤل لاهوتي لا يجرؤ على التصريح باسمه . ان المتجاوز يظل بالفعل ، محجوباً ، ولا يثبت نفسه الا بغيابه . اننا لن نتجاوز التشاؤم ، بل سنتوقع التوافق ببقائنا عـــلى مستوى تناقض لا يمكن التغلب عليه وعلى مستوى تمزق كلي . ان هذه

الادانة للديالكتيك باتت غير مصوبة الى هيغل ، بل الى ماركس، انها لم تعد رفض [العلم] (Le savoir) ، بل رفض [العمل] (Praxis). لم يكن كييركغارد يريد ان يمثـــل كمفهوم في النظام الهيغلي ، ويرفض ياسبرز التعاون [كفرد] مع التاريخ الذي يصنعه الماركسيون. كان كييركغارد يحقق تقدماً على هيغل لأنه كان يؤكد [واقع] المعاش ، لكن ياسبرز متخلف عن الحركة التاريخية لانه يهرب من الحركة الواقعية للعمل الى ذاتية مجردة ليس لها من هدف الا بلوغ نوعية صميمية معينة[1] . ولقد كانت عقيدة التقهقر هذه تعبر بما فيه الكفاية ، الى ماض قريب ، عن موقف ألمانيا معينة قائمة على هزيمتين ، وعن موقف بورجوازية ، اوروبية معينة تريد ان تبرر الامتيازات بأرستقراطية روحية ، وان تهرب من موضوعيتها الى ذاتية مستطابة ، وان تسحر بحاضر لا يمكن وصفه كي لا ترى مستقبلها . وهذا الفكر الرخو والخفي ليس، من الناحية الفلسفية، الا حياة مستمرة بعد الموت ، وهو لا يقدم كبير فائدة . لكن

---

١ – ما يسميه ياسبرز بالوجود هو هذه النوعية التي هي في آن واحد محايثة (Immanente) (لانها تمتد عبر ذاتيتنا المعاشة) ومتجاوزة (لانها تظل بعيداً عن متناولنا) .

ثمة وجودية اخرى تطورت على هامش الماركسية لا ضدها . وهي التي ننادي بها والتي سأتكلم عنها الآن .

ان الفلسفة ، بحضورها [الواقعي] ، تحول بني العلم، وتبعث افكاراً ، وتستقطب ، حتى عندما تحدد الافاق العملية لطبقة مستغلة ، ثقافة الطبقات الحاكمة وتغيرها . يكتب ماركس ان افكار الطبقة السائدة هي الافكار السائدة . وهو على حق قطعاً : حين كنت في العشرين، عام ١٩٢٥، لم يكن ثمة كرسي للماركسية في الجامعة ، وكان الطلاب الشيوعيون يتحرزون من الاعتماد على الماركسية او حتى من ذكرها في مواضيعهم . ولو كانوا فعلوا ذلك ، لرسبوا في امتحاناتهم كافة . لقد كان الاشمئزاز من الديالكتيك كبيراً حتى ان هيغل نفسه كان عندنا مجهولًا . يقيناً، كان مسموحاً لنا بقراءة ماركس ، بل كنا ننصح بقراءته : كان لا بد من معرفته «لدحضه» . لكن جيلنا ، شأنه شأن الاجيال السابقة وشأن الجيل التالي ، كان يجهل كل شيء عن المادية التاريخية[1] ، لانه كان بلا تقاليد هيغلية وبلا اساتذة ماركسيين ،

---

١ – هذا ما يفسر كون المفكرين الماركسيين الذين من عمري (سواء أكانوا شيوعيين ام غير شيوعيين) ديالكتيكيين رديئين للغاية : فقد رجعوا عن دون علم منهم الى المادية الميكانيكية .

وبلا برنامج ، وبلا ادوات فكر . وكنا نعلم بدقة ، بالمقابل ، المنطق الارسطوطاليسي والمنطق الرياضي . وفي ذلك العصر قرأت « الرأسمال » و « العقيدة الالمانية » : كنت افهم كل شيء بجلاء ولم اكن افهم شيئاً على الاطلاق . فالفهم هو تغير الذات ، تجاوز الذات : ولم تكن تلك القراءة تغيرني . لكن ما بدأ يغيرني ، بالمقابل ، كان [واقع] الماركسية ، الحضور الثقيل ، في افقي ، للجماهير العاملة ، وهي جسم ضخم وقاتم [يعيش] الماركسية ، [ويطبقها] ، ويمارس عن بعد على المثقفين البورجوازيين الصغار جذباً لا يقاوم . لم تكن هذه الفلسفة ، حين كنا نقرؤها في الكتب ، تتمتع بأي امتياز في نظرنا . ويصرح كاهن[1] ، كتب عن ماركس مؤلفاً دسماً فيه ما يثير الاهتمام فعلاً ، باطمئنان في الصفحات الاولى من كتابه : « من الممكن دراسة فكر بالامان نفسه الذي ندرس به فكر فيلسوف آخر او عالم اجتماعي آخر ». وطالما كان هذا الفكر يتكشف لنا من خلال كلمات مكتوبة ، كنا نظل « موضوعيين » . كنا نقول في انفسنا : « هذه هي تصورات مثقف ألماني كان يقطن في لندن في اواسط القرن الماضي».

١ – كالفيز : « فكر كارل ماركس » .

لكن حين كان هذا الفكر يتمثل كتعريف واقعي للبروليتاريا ، وعلى انه المعنى العميق ــ لنفسه وفي ذاته ــ لافعالها ، كان يجذبنا بشكل لا يقاوم دون ان نعرف ذلك ، ويمسخ ثقـــافتنا المكتسبة كلها . واني لاكرر : لم تكن الفكرة هي التي تبلبلنا ، ولا الوضع العمالي الذي لم تكن لنا عنه اي تجربة بل مجرد معرفة مجردة . كلا : بل كانت الفكرة مرتبطة بالوضع العمالي ، او كما كنا سنقول بلغتنا كمثاليين متخاصمين مـــع المثالية ، كانت البروليتاريا كتجسد لفكرة وكعربة حاملة لها . واعتقد انه ينبغي هنا ان نتمم صيغة ماركس : حين تعي الطبقة الصاعدة نفسها ، فان هذا الوعي يؤثر عن بعد على المثقفين ويفتت الافكار في رؤوسهم . لقد كنا رفضنا المثالية الرسمية باسم « مأساوية الحياة »[1]. كانت تلك البروليتاريا البعيدة ، اللامرئية، المستعصية لكن الواعية والعاملة، تقدم لنا الدليل ــ بشكل غامض بالنسبة لكثيرين منا ــ على ان [جميع] المعارك لم تحل . كنا قد ترعرعنا في المذهب الانساني البورجوازي ، وكان هذا المذهب الانساني المتفائل يتهاوى لاننا

---

١ ــ كانت هذه كلمة قد اشاعها الفيلسوف الاسباني ميغيل دي اونامونو . وبالطبع، لم يكن لهذه المأساوية من شيء مشترك مع معارك عصرنا الحقيقية .

كنا نحزر ، حول مدينتنا ، وجود الجمهرة الواسعة من «الناقصي الانسانية الواعين لنقص انسانيتهم» . لكننـــا كنا نحس بهذا الانفجار بطريقة كانت لا تزال مثالية فردية : كان المؤلفون الذين نحبهم يشرحون لنا، في ذلك الزمان، ان الوجود [فضيحة] . بيد ان ما كان يهمنا هم البشر الواقعيين مع أعمالهم ومتاعبهم . وكنا نطالب بفلسفة تقدم لنا بياناً عن كل شيء دون ان نتبين انهـــا موجودة فعلًا، وانها هي نفسها التي كانت تثير فينا هذا المطلب . ولقد اصاب احد الكتب نجاحاً كبيراً بيننا، في ذلك الزمان : «نحو العيني» لجان فال . بل لقد اصابتنا الخيبة من كلمة «نحو» هذه : انما من العيني الكلي كنا نريد [الانطلاق]، والى العيني المطلق كنا نريـــد الوصول . لكن المؤلف المذكور كان يعجبنا لأنه كان يحرج المثالية بكشفه عن تناقضات، والتباسات، ومعارك، غير محلولة في العالم . وتعلمنا ان نقلب مذهب التعدد (هذا المذهب اليميني) ضد المثالية المتفائلة والتوحيدية[1] التي كان يقول بهـــا

١ – (Idéalisme moniste) : المذهب التوحيدي مذهب مثالي يقـــول بوحدة العالم، ووجود المطلق . وهو يعارض مذهب التعدد الذي يقول بالانقطاع بين الاشياء وبالتعدد الفردي .

(معجم لا لاند – المترجم)

اساتذتنا ، باسم فكر يساري كان لا يزال يجهل نفسه . كنا نتبنى بحماسة جميع المذاهب التي تقسم البشر الى فئات قتيمة غير قابلة للنفاذ . كنا باعتبارنا ديموقراطيين « بورجوازيين صغاراً » نرفض العرقية لكننا كنا نحب ان نفكر بأن « العقلية البدائية » وبأن عالم الطفل والمجنون ، يستعصي علينا النفاذ اليهما كل الاستعصاء . وكنا نعارض تحت تأثير الحرب والثورة الروسية ــ نظرياً فقط ، بالطبع ــ أحــــلام اساتذتنا الوديعة ، بالعنف . كان عنفاً رديئاً (شتائم ، مقاتلات ، انتحارات ، مجازر ، كوارث لا علاج لها) يهدد بأن يقودنا الى الفاشية . لكنه كان يتمتع في نظرنا بمزيــــة تشديد اللهجة على تناقضات الواقع . وعلى هذا ، كانت الماركسية باعتبارها « فلسفة أصبحت عــــالماً » تنتزعنا من الثقافة المتوفاة لبورجوازية تعيش عيش الكفاف على ماضيها . وكنا نسير ونحن نتلمس دربنا تلمساً في الطريق الحافل بالاخطار لواقعية تعددية النزعة تتطلع الى الانسان والاشياء في وجودهما « العيني » . بيد اننا كنا لا نزال في اطار « الافكار السائدة » : لم يكن يخطر لنا بعد ان ننظر الى الانسان ، الذي كنا نريد ان نعرفه في حياته الواقعية ، على انه شغيل قبل كل شيء ، شغيل ينتج شروط حياته .

وخلطنا لمدة طويلة بين [الكلي] وبين [الفردي] ، ومنعنا مذهب التعدد ـــ الذي خدمنا كثيراً ضد مثالية السيد برانسشفيك ـــ من فهم الشمولية الديالكتيكية . كنا نسر بوصف ماهيات ونماذج منعزلة بشكل مصطنع اكثر مما كنا نسر باعادة تكوين الحركة التركيبية لحقيقة « صائرة » . وقادتنا الاحداث السياسية الى فكرة « الصراع الطبقي » . كنوع من حاجز ، مريح اكثر منه حقيقياً . لكن كان لا بد من كل التاريخ الدامي لنصف القرن هذا حتى يتاح لنا المجال لفهم الواقع وتعيين مكاننا في مجتمع ممزق . كانت الحرب هي التي نسفت أطر فكرنا الهرمة . الحرب ، الاحتلال ، المقاومة ، الاعوام التي تلت . كنا نريد ان نناضل الى جانب الطبقة العاملة ، وفهمنا اخيراً ان العيني تاريخ وانه العمل الديالكتيكي . كنا قد انكرنا المثالية التعددية لاننا وجـــدناها من جديد لدى الفاشيين وكنا نكتشف العالم .

لمَ احتفظت « الوجودية » اذن باستقلالها الذاتي ؟ لمَ لم تنحل في الماركسية ؟

لقد ظن لوكاش انه اجاب على هذا السؤال في كتاب صغير

عنوانه « أوجودية ام ماركسية »[1] . انـــه يرى ان المثقفين البورجوازيين قد أرغموا على « هجر منهج المثالية مع الحفاظ على نتائجها وأسسها : من هنا كانت الضرورة التاريخية لـ « طريق ثالث » (بين المادية والمثالية) في الوجود وفي الوعي البورجوازي اثناء المرحلة الامبريالية » . وسأبين فيا بعد الاضرار التي ألحقتها بالماركسية هذه الرغبة [القبلية] (a priori) في انشاء المفاهيم . لنلاحظ فقط هنا ان لوكاش لا يبين مطلقاً الواقعة الرئيسية التالية : ألا وهي اننا كنا مقتنعين [في الوقت نفسه] بأن المادية التاريخية تقـــدم التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ وبأن الوجودية تظـــل الاقتراب العيني الوحيـــد من الواقع . انني لا أدعى نفي تناقضات هذا الموقف : انما ألاحظ فقط ان لوكاش لا يشك في ذلك ولا مجرد شك . والحال ان الكثير من المثقفين، والكثير من الطلاب ، قد عاشوا ولا يزالون في توتر هذا المطلب المزدوج . من اين يأتي هذا ؟ من ظرف كان لوكاش يعرفه أتم المعرفـــة لكنه لم يكن يستطيع ان يقول عنه شيئاً آنذاك : ان الماركسية ، بعد ان

١ — صدر مؤخراً للمترجم عن دار اليقظة العربية بدمشق .

جذبتنا اليها كما يجذب القمر المد والجزر، وبعد ان حولت افكارنا كافة، وبعد ان صنعت فينا مقولات الفكر البورجوازي، اقول ان الماركسية، بعد هذا كله، كانت تتركنا، فجأة، اثناء التنفيذ. لم تكن تشبع حاجتنا الى الفهم. وباتت لا تملك جديداً تعلمنا اياه، على الارض الخاصة التي كنا واقفين عليها، لأنها كانت قد توقفت.

لقد توقفت الماركسية: لان هذه الفلسفة تريد ان تغير العالم، لانها تهدف الى «صيرورة الفلسفة عالماً»، لانها تريد ان تكون [عملية]، حدث فيها انشقاق ألقى بالنظرية الى جانب وبالتطبيق الى الجانب الآخر. ومنذ اللحظة التي باشر فيها الاتحاد السوفياتي، المطوق، المعزول، بذل جهده الجبار في سبيل التصنيع، باتت الماركسية لا تستطيع ألا تتعرض للصدمة الناتجة عن هذه المعارك الجديدة، وعن الضرورات التطبيقية واخطائها التي لا تكاد تنفصل عنها. وفي مرحلة الانطواء هذه (بالنسبة للاتحاد السوفياتي) ومرحلة الجزر (بالنسبة للبروليتاريات الثورية) ارتبطت العقيدة نفسها بمطلب مزدوج: الامن — اي الوحدة — وبناء الاشتراكية [في] الاتحاد السوفياتي. ان الفكر العيني ينبغي ان يولد من [التطبيق] وان

ينقلب عليه لينيره: لا عن طريق الصدفة وبدون قواعد، لكن ـــ كما في جميع العلوم وجميع التقنيات ـــ حسب مبادىء. والحال ان قادة الحزب، المنهمكين في دفع اندماج الجماعة الى الحد الاقصى، خافوا من ان تحطم وحدة المعركة الصيرورة الحرة للحقيقة، مع جميع المناقشات وجميع المعارك التي تشتمل عليها. واحتفظوا لانفسهم بحق تحديد الخط وتفسير الحدث. وعلاوة على ذلك، وخشية ان تنجب التجربة حقائقها الخاصة وان تطرح على بساط البحث من جديد بعض افكارهم الموجهة فتساهم في «إضعاف النضال العقائدي»، وضعوا المذهب بعيداً عن متناولها. وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق تحول هذا التطبيق الى تجريبية بلا مبادىء، وتحول النظرية الى علم خالص وجامد. ومن جهة ثانية، كان التخطيط، المفروض من قبل بيروقراطية لا تريد الاعتراف بأخطائها، يتحول من هنا بالذات الى عنف موجه الى الواقع، ولما كان الانتاج المستقبل لامة يحدد في المكاتب، بعيداً عن منطقته غالباً، فقد كان لهذا العنف مقابله وهو عبارة عن مثالية مطلقة: كان البشر والاشياء يخضعون [قبلياً] للافكار. ولا تستطيع التجربة، حين لا تتحقق التنبؤات، الا ان تكون

على خطأ . كان مترو بودابست واقعياً في رأس راكوزي . واذا كانت سراديب بودابست لا تسمح ببنائه ، فهذا لان السراديب مضادة للثورة . ان الماركسية ، باعتبارها تفسيراً فلسفياً للانسان والتاريخ ، ينبغي عليهـــا ان تكون انعكاساً لمواقف التخطيط : وهكذا مارست صورة المثالية والعنف الثابتة هذه عنفاً مثالياً على الواقع . لقد ظن المثقف الماركسي طوال سنين انه يخدم حزبه ، باغتصابه التجربة ، باهماله التفاصيل المحرجة ، بتبسيطه المعطيات بشكل غليظ ، وعلى الاخص بانشائه المفاهيم عن الحدث [قبل] ان يدرسه . ولا اريد ان اتحدث فقط عن الشيوعيين بل ايضاً عن سائر الآخرين ــ الانصار والتروتسكيين والميالـــين الى التروتسكية ــ لانهم [تحددوا] بمودتهم نحو الحزب الشيوعي او بمعارضتهم اياه . ففي الرابع من تشرين الثاني ، لحظة التدخـــل السوفياتي الثاني في المجر ، كانت كل فئة قد اتخذت موقفها ، دون ان يكون لديها اي معلومات عن الموقف : كان إمـــا عدواناً للبيروقراطية الروسية ضد ديموقراطية المجالس العمالية ، واما تمرداً جماهيرياً ضد النظام البيروقراطي ، واما محاولة مضادة للثورة عرف الاعتدال السوفياتي كيف يقضي عليها . وفيما بعد ، وردتهم أنباء ،

انباء كثيرة : لكني لم اسمع ان ماركسياً واحداً قد غير رأيه .
ومن بين التفسيرات التي ذكرتها ، ثمة تفسير يظهر المنهج عارياً ، ألا وهو التفسير الذي يرجع الاحداث المجرية الى « عدوان سوفياتي ضد ديموقراطية المجالس العمالية »[1]. من البدهي ان المجالس العمالية مؤسسة ديموقراطية ، بل يمكننا القول انها تحمل في صدرها مستقبل المجتمع الاشتراكي . لكن هذا لا يمنع انها لم تكن موجودة في المجر عند التدخل السوفياتي الاول . ولقد كان ظهورها ، اثناء العصيان ، قصير الامد ومشوشاً بشكل لا نستطيع معه ان نتكلم عن ديموقراطية منظمة . لا يهم : لقد وجدت مجالس عمالية ، وحدث تدخل سوفياتي . وبدءاً من هنا تلجأ الماركسية المثالية الى عمليتين متوافقتين : انشاء المفاهيم والتطرف . وهكذا تدفع الفكرة الى حد كمال النموذج ، والبزرة الى حد تطورها الكلي . وفي الوقت نفسه ترفض معطيات التجربة الملتبسة : لانها ، في رأيهم ، لا يمكن الا ان تضلل . وهكذا سنجد انفسنا اذن امام تناقض نموذجي بين مثالين افلاطونيين : فمن جهة اولى حلت سياسة الاتحـــاد

---

١ ـ هذا رأي تروتسكيين قدامى .

السوفياتي المترددة محل العمل الحازم والمتوقع من ذلك الكيان الذي هو « البيروقراطية الروسية » ، ومن جهـــة اخرى اختفت المجالس العمالية امام ذلك الكيان الذي هو « الديموقراطية المباشرة ». وسأسمي هذين الموضوعين « تفردات عامة » : انهما يعتبران واقعين فريدين وتاريخيين في الوقت الذي ينبغي الا نتعرف فيهما الا وحدة شكلية محضة لعلاقات مجردة وعالمية . امـــا عملية تحولهما الى فيتيش (Fétichisation) فستتم بتزويدها بسلطات واقعية : ان ديموقراطية المجالس العمالية تتضمن في نفسها النفي المطلق للبيروقراطية التي ترد بسحق خصمها [والحال اننا لا نستطيع ان نشك في ان خصب الماركسية الحية يتأتى جزئياً من طريقتها في الاقتراب من التجربة. لقد كان ماركس ، المقتنـــع بأن الوقائع ليست بالمرة ظهوراً منعزلاً ، وبأنها ، اذا كانت تحدث معاً ، فهذا دوماً في وحدة عليا للكل الواحد ، وبأنها مترابطة فيما بينها بعلاقات داخلية ، وبان حضور احداها يعدل الاخرى في طبيعتها العميقة ، اقول ان ماركس المقتنع بهذا كله كان يقوم بدراسة ثورة شباط عام ١٨٤٨ او انقـــلاب لويس ـ نابليون بونابرت ، بروح تركيبية (Synthétique) كان يرى فيهما كليات متمزقة وناتجة ، في آن واحد

معاً ، عن تناقضاتهما الداخلية (. ولا ريب في ان فرضيـــة عالم الفيزياء ، قبل ان يؤكدها التجريب ، هي ايضاً حل للغز التجربة . فهي ترفض النزعة التجريبية لمجرد ان هذه النزعة بكماء . لكن المخطط البناء لهذه الفرضية معمم (Universalisant) وليس موحداً (Totalisant) . انه يحدد علاقة ، وظيفة ، ولا يحدد كلية عينية . اما الماركسي فيعالج التطور التاريخي بمخططات معممِة وموحِدة . وبالطبع ، ان عملية التوحيد الكلي (Totalisation) لم تتم بالصدفة . فالنظرية قد حددت الهدف من عمليات الشرط (Conditionnements) وحددت نظامها ، وهي تدرس مثل هذه العملية الخاصة في اطار نظام عام متطور . لكن تحديد الهدف هذا لا يدعي ، في اي حالة ، في اعمال ماركس ، انه يمنع تقدير العملية على انها كلية [فريدة] او انه يجعلها لامجدية . ان ماركس ، عندما يدرس على سبيل المثال التاريخ القصير والمأساوي لجمهورية ١٨٤٨ ، لا يقتصر — كما يفعلون اليوم — على التصريح بأن البورجوازية الصغيرة الجمهورية قد خانت البروليتاريا ، حليفتها . انه يحاول على العكس ان يصور هذه المأساة بتفاصيلها ومجموعها . واذا كان يخضع الوقائع التاريخية الصغيرة للكلية (كلية حركة او موقف) ، فهو انما يريد

ان يكتشف هذه الكلية من خلال تلك الوقائع . وبتعبير آخر ، انه يعطي كل حدث ، علاوة على دلالته الخاصة ، دور كشاف : ما دام المبـــدأ الذي يوجه الاستقصاء هو البحث عن المجموع التركيبي ، فان كل واقعة ، ما ان تثبت ، حتى تسأل وتفهم على انها جزء من كل . وانما على اساس هذه الواقعة ، وعن طريق دراسة نقائصها و « دلالاتها العليا » تعين ، بصفة فرضية ، الكلية التي تستعيد الواقعة في حضنها حقيقتها . وعلى هذا فان الماركسية الحية [كاشفة] : ان مبادئها ومعرفتها المسبقة تبدو ، بالنسبة لبحثها العيني ، منظمة[1] . اننا لا نجد ابداً ، لدى ماركس ، [كيانات][2]

---

١ – المنظِم (Régulateur) عنــــد كانت هو الاستعمال المشروع للافكار اللاتجريبية التي تستهدف التوحيد الشامل لما يعرفه العقل . وهذا الاستعمال يعتبر هذه الوحدة مثلا اعلى ينبغي ان ننحو اليه ويستطيع ان يقترح فرضيات طيبة ، لكنه لا يعتبرها واقعاً يحق لنا ان نؤكده قبلياً .

(عن معجم لالاند الفلسفي – المترجم)

٢ – الكيان : هو ما يشكل ماهية نوع من الانواع ووحدته . وفي الكلمة شيء من التحقير الساخر لانها تعني تجريداً اعتبر من قبيل الخطأ واقعاً .

(معجم لالاند – المترجم)

(Entités) : ان الكليات («البورجوازية الصغيرة» على سبيل المثال في كتابه «١٨ برومير») حية. وهي تحدد نفسها بنفسها في اطار البحث[1]. ولن نستطيع ان نفهم ، على غير هذا النحو ،

---

١ – يقيناً ، ان مفهوم «البورجوازية الصغيرة» موجود في الفلسفة الماركسية قبل دراسة انقلاب لويس ـ نابوليون . لكن ذلك لان البورجوازية الصغيرة موجودة باعتبارها طبقة منذ زمن بعيد . والمهم انها تتطور مع التاريخ ، وانها تمثل عام ١٨٤٨ صفات فريدة لا يستطيع المفهوم ان يستخلصها من نفسه . ومع ذلك ، سوف نرى ماركس يعود الى السمات العامة التي تحددها كطبقة ويقرر **بدءاً من هنا وبدءاً من التجربة** السمات النوعية التي تحددها كواقع فريد ، عام ١٨٤٨ . وعلى سبيل مثال آخر ، لننظر كيف يحاول ، عام ١٨٥٣ ، من خلال سلسلة من المقالات «الحكم البريطاني في الهند» ، ان يقدم ملامح وجه هندوستان الاصيلة . ويذكر ماكسيميليان روبل ، في كتابه الممتاز ، هذا النص المثير للفضول الى حد كبير (الفاضح للغاية بالنسبة لماركسيينا المعاصرين) : «ان هذه التركيبة الغريبة من ايطاليا وايرلندا ، من عالم لذة وعالم ألم ، قد وجدت مسبقاً في تقاليد هندوستان الدينية القديمة ، في ذلك الدين من الفيض الشهواني والتنسك الضاري... » . (ماكسيميليان روبل : «كارل ماركس» ص ٣٠٢ . وقد ظهر نص ماركس في ٢٥ حزيران عام ١٨٥٣ تحت عنوان «حول الهند») . وبالطبع ، نحن نجد خلف هذه الكلمات المفاهيم الصحيحة والمنهج : البنية الاجتماعية والمظهر الجغرافي : هذا ما يذكر بايطاليا . والاستعمار الانكليزي : هذا ما يذكر بايرلندا ، الخ . ومهما يكن ، فانه يعطي **واقعاً** للكلمات اللذة والألم والفيض الشهواني والتنسك الضاري ، تلك . واكثر من ذلك ، انه يظهر الموقف الراهن لهندوستان «المصنوع مسبقاً» (قبل الانكليز) من قبل تقاليدها الدينية =

الاهمية التي يعلقها الماركسيون (الى اليوم) على تحليل الموقف. وبديهي بالفعل ان هذا التحليل لا يمكن ان يكفي وانه اللحظة الاولى لجهد يسعى الى تجديد البناء التركيبي. لكن يبدو ايضاً ان هذا التحليل لازم لتجديد البناء اللاحق للمجموعات (Ensembles).

والحال ان المذهب الارادي[1] الماركسي الذي يسر بالحديث عن التحليل قد قلص هذه العملية الى مجرد طقس (Cérémonie). فلم يعد المقصود ان تدرس الوقائع في افق الماركسية العلم لاغناء المعرفة ولانارة العمل: ان التحليل يقوم فقط على التملص من التفاصيل، على قسر دلالة بعض الاحداث، على تحريف الوقائع، او حتى على اختراع وقائع في سبيل ايجاد «مفاهيم تركيبية» ثابتة

= القديمة. أما ان تكون هندوستان على هذا النحو او ذاك، فهذا لا يهمنا كثيراً: فما يهمنا هنا انما هو النظرة الخاطفة التركيبية التي **تعيد الحياة** لموضوعات التحليل.

١ — المذهب الارادي، بعكس المذهب العقلي، مذهب فلسفي يقول بأن لب الاشياء ينبغي ان يُتصور، لا حسب افكار العقل، بل حسب الميول اللاعقلية للارادة. كما انه مذهب نفسي يرى ان التصور والوظائف العقلية تابعة لوظائف النفس الانفعالية.

(عن معجم لالاند - المترجم)

وفيتيشية (Fétichisées) تكون بمثابة جوهر لها. ان مفاهيم الماركسية المنفتحة قد انغلقت. انها لم تعد [مفاتيح] ومخططات تفسيرية، بل هي تطرح نفسها بالنسبة لذاتها على انها علم قد اصبح كلية. وتجعل الماركسية من هذه النماذج، التي أضفي عليها طابع التفرد والقدسية، مفاهيم بناءة للتجربة، حسب تعبير كانت[1]. ان المحتوى الواقعي لهذه المفاهيم النموذجية هو دوماً [علم سابق]. لكن الماركسي الراهن يجعل منه معرفة ابدية. ان همه الوحيد، اثناء التحليل، هو «تعيين مكان» تلك الكيانات. وكلما اقتنع بأنها تمثل قبلياً الحقيقة، قل اهتمامه بالبرهان: لقد اكتفى الشيوعيون الفرنسيون بتعديل كرشتاين، وبنداءات «راديو اوروبا الحرة»، وبالشائعات، ليزعموا ان هذا الكيان «الامبريالية العالمية» هو مصدر الاحداث المجرية. لقد حل محل البحث الذي يعمل على بلوغ الوحدة الكلية سكولائية الكلية[2]. واصبح مبدأ الكشف:

---

١ – البناء (Constitutif) عند كانت هو عكس المنظِم (Régulateur).
(المترجم)

٢ – المعنى الحديث لكلمة سكولائية هو الاغراق في النزعة الشكلية والاكتفاء بالكليشهات والصيغ التقليدية بدل التجديد المستمر بالاحتكاك المباشر مع الحياة. (المترجم)

« البحث عن الكل من خلال الاجزاء » ذلك التطبيق الارهابي[1] : « تصفية الخصوصية » . وليس من قبيـــل الصدفة ان يجد لوكاش — لوكاش الذي اغتصب التاريخ مراراً — افضل تعريف في عام ١٩٥٦ لهذه الماركسية الجامدة . ان عشرين سنة من التطبيق تعطيه كل السلطة الضرورية ليسمي هذه الفلسفة [مثالية ارادية] .

ان التجربة الاجتماعية والتاريخية تقع اليوم خارج العلم . ان المفاهيم البورجوازية لا تتجدد تقريباً وانها لتهترىء بسرعة . اما المفاهيم التي تصمد فتفتقر الى اساس : ان المكاسب الحقيقية لعلم الاجتماع الاميركي لا تستطيع ان تخفي عدم يقينها النظري . كما ان التحليل النفسي قد جمد بعد انطلاقة صاعقـــة . ان المعلومات التفصيلية عديدة لكن الاساس مفقود . اما الماركسية فان لها أسساً نظرية ، وهي تشمل كل النشاط الانساني لكنها [باتت لا تعرف] شيئاً : فمفاهيمها [مفروضة] ومملاة املاء . ولم يعد هدفها ان تكتسب معلومات بل ان تجعل من نفسها [قبلياً] علماً مطلقاً .

---

٢ — توافق هذا الارهاب الفكري لبعض الزمن مع « التصفية الفيزيائية » للخصوصيين .

وازاء هذا الجهل المزدوج ، استطاعت الوجودية ان تولد من جديد وان تصمد لانها تؤكد واقع البشر ، كما كان كييركغارد يؤكد واقعه الخاص ضد هيغل . بيد ان الدانمركي كان يرفض التصور الهيغلي عن الانسان الواقعي . وعلى العكس من ذلك ، تتطلع الوجودية والماركسية الى الموضوع ذاتـــه ، لكن الثانية حولت الانسان الى فكرة والاولى تبحث عنه في كل مكان [يوجد فيه] ، في عمله ، في بيته ، في الشارع . يقيناً نحن لا نزعم ــ كما كان يفعل كييركغارد ــ ان هـــذا الانسان الواقعي غير قابل لان يعرف . لكننا نقول فقط انه غير معروف . واذا كان يفلت من المعرفة ، مؤقتاً ، فهذا لان المفاهيم الوحيدة التي نملكها لفهمـــه مأخوذة عن مثالية اليمين او عن مثالية اليسار . ونحن لا نتهيب من الخلط بين هاتين المثاليتين ، فالاولى تستحق اسمها من [محتوى] مفاهيمها والثانية من طريقة [استعمالها] لمفاهيمها . صحيح ايضاً ان [التطبيق] الماركسي في الجماهـــير لا يعكس تصلب النظرية او يعكسه بالاحرى قليلاً : لكنه الصراع بين العمـــل الثوري وسكولائية التبرير هو الذي يمنع الانسان الشيوعي ، في البلدان الاشتراكية كما في البلدان البورجوازية ، من وعي نفسه وعياً

صافياً : ان اشد ميزات عصرنا بروزاً هي ان التاريخ يصنع نفسه دون ان يعرف ذاته . سيقال بلا ريب ان الحال كانت هكذا دوماً . ولقد كان هذا الكلام صحيحاً حتى النصف الثاني من القرن الماضي، وباختصار، حتى ماركس . لكن السبب في قوة الماركسية وغناها هو انها كانت المحاولة الاكثر جذرية لفهم التطور التاريخي في كليته . وعلى العكس من ذلك ، فان ظلها يعتم التاريخ منذ عشرين سنة : ذلك لانها كفت عن [معايشته] ولانها تحاول ، بدافع من النزعة البيروقراطية المحافظة، ان ترجع التغير الى الهوية[1] (Identité).

---

١ – لقد قلت رأيي في المأساة المجرية ولن أعود اليه . ولا يهم كثيراً **قبلياً** ، من وجهة النظر التي تشغلنا ، ان يكون الشراح الشيوعيون قد رأوا ان من واجبهم تبرير التدخل السوفياتي . والمحزن، بالمقابل ، ان « تحاليلهم » قد حذفت كلياً اصالة الحدث المجري. لكن ما من ريب في ان تمرد بودابست، بعد اثني عشر عاماً من الحرب ، واقل من خمسة اعوام بعد موت ستالين ، يمثل ميزات خاصة جداً . فماذا يفعل هؤلاء « المعمِمون الملخصون » ؟ انهم يشيرون الى اخطاء الحزب لكن دون ان يحددوها : وهكذا تتخذ هذه الاخطاء اللامحدودة طابعاً مجرداً وازلياً يفصلها عن السياق التاريخي ليجعل منها كياناً عالمياً . انه « الخطأ الانساني » . انهم ينوهون بوجود عناصر رجعية لكن دون ان يظهروا **واقعها** المجري : وبالتالي تنتقل هذه العناصر الى صنف الرجعية الازلية وتصبح اخوة لاعداء ثورة ١٧٩٣، وصفتها الوحيدة المحددة هي رغبتها في التخريب. واخيراً=

لكن لا بد لنا من ان نتفاهم : ان هـــذا التصلب لا يعني هرماً طبيعياً . انـــه ناتج عن ظرف عالمي ذي طابع خاص . فالماركسية بعيدة عن ان يكون معينها قد نضب ، فهي لا تزال فتية ، بل انها في مرحلة الطفولة تقريباً : انها لم تكد بعد ان تتطور . انها تبقى اذن فلسفة عصرنا : انها لازمة لان الظروف التي أنجبتها لم تتجاوز بعد . ان افكارنا لا تستطيع ، مهما كانت ، الا ان تتشكل فوق هذه التربة . ان عليها ان تدخل في الاطار الذي تقدمه لها او ان تتيـــه في الفراغ او ان تصبح متخلفة . والوجودية ، كالماركسية ، تتناول التجربة بالمعالجة كي تكتشف فيها تراكيب عينية . انها لا تستطيع ان تتصور هذه التراكيب الا من خلال عملية توحيد كلي متحركة وجدلية ليست شيئاً آخر سوى

= يمثل هؤلاء الشراح الامبريالية العالمية وكأنها قوة لا ينضب معينها ولا وجه لها، وماهيتها لا تتبدل مهما كانت نقطة تطبيقها . ومن هذه العناصر الثلاثة يشكلون تفسيراً يصلح لاي موضوع (الاخطاء ، الرجعية – المحلية – التي – تستغل – الاستياء – الشعبي ، واستغلال – هذا – الموقف – من – قبل – الامبريالية – العالمية) وينطبق على جميع انواع العصيان على حد سواء ، بما فيها اضطرابات فانديه او ليون، عام ١٧٩٣، شريطة ان تستبدل «الامبريالية» بالارستقراطية . وبجمل القول ، لم يحدث شيء . هذا ما كان ينبغي اظهاره .

التاريخ او — من وجهة النظر الثقافية التي نحرص هنا على الانطلاق منها — ليست شيئاً آخر سوى « صيرورة — الفلسفة — عالماً » . ان الحقيقة ، بالنسبة لنا ، تصير ، انها [صائرة وستصير] . انها عملية توحيد كلي توحد نفسها كلياً بلا انقطاع . ولا تدل الاحداث الخاصة على شيء ، ولا تكون صحيحة او كاذبة ، الا اذا قادها توسط (Médiation) مختلف الكليات الجزئية الى المجموع الكلي الواحد الذي يتكون . ولنذهب الى ابعد من ذلك : حين يكتب غارودي (« الاومانيته » — ١٧ ايار ١٩٥٥) : « تشكل الماركسية اليوم بالفعل نظام المترابطات (Système de coordonnées) الذي يسمح وحده بتعيين مكان فكرة من الافكار وبتحديدها في اي ميدان كان ، من الاقتصاد السياسي الى الفيزياء ، ومن التاريخ الى الاخلاق » ، نكون على اتفاق معه . وكنا سنوافقه ايضاً لو شمل بتأكيده — لكن لم يكن هذا موضوعه — اعمال الافراد والجماهير، والمؤلفات، وطرز الحياة والشغل، والعواطف ، والتطور الخاص لمؤسسة من المؤسسات او لطبع من الطباع . بل سنذهب الى ابعد من ذلك ايضاً ، فنقول اننا على أتم اتفاق مع انجلز حين كتب ، في تلك الرسالة التي اتاحت لبليخانوف المجال لهجوم مشهور

على برنشتاين : « ليس الامر اذن ، كما يريد البعض هنا وهناك ان يتصوره بدافع السهولة ، ناتجاً آلياً للوضع الاقتصادي ، بل على العكس ، ان البشر هم الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم لكن في وسط معطى بشرطهم ، على اساس الشروط الواقعيـــة السابقة التي تظل الشروط الاقتصادية ، مهما تأثرت بالشروط السياسية والعقائدية الاخرى ، هي الشروط السائدة فيها عند التحليل الاخير ، والتى تكون بمثـــابة خيط آخر يربطها من طرفها الى طرفها الآخر ، ويجعلنا وحده قادرين على الفهم » . وقد سبق لنا وبينا اننا لا نتصور الشروط الاقتصادية على انها البنية السكونية البسيطة لمجتمع ساكن : انها تناقضاتها التي تشكل محرك التاريخ . ومن المضحك ان يكون لوكاش ، في الكتاب الذي ذكرته ، قد ظن انه يتميز عنا بتذكيره بهذا التعريف الماركسي للمادية : « اولوية الوجود على الوعي » ، مع ان الوجودية ــ واسمها يثبت ذلك بما فيه الكفاية ــ تؤكد هذه الاولوية تأكيداً مبدئياً [1] .

---

١ ــ ان المبدأ المنهجي الذي يجعل اليقين يبدأ مع التفكير لا يناقض البتة المبدأ الانطروبولوجي الذي يحدد الشخص العيني بماديته . ان التفكير في رأينا لا يرجع الى مجرد محايثة (Immanence) المذهب الذاتي المثالي : انه لا يكون =

〉 ولكي نكون اكثر دقة ، فاننا نتبنى دون تحفـــظ تلك

= انطلاقاً الا اذا ألقى بنا من جديد، وسريعاً، وسط الاشياء والبشر، في العالم. ان نظرية المعرفة الوحيدة التي يمكن ان تكون اليوم ذات قيمة ، هي النظرية التي تقوم على هذه الحقيقة الميكروفيزيائية : ان المجرب يشكل جزءاً من النظام التجريبي . انها النظرية الوحيدة التي تسمح بتجنب كل توهم مثالي ، الوحيدة التي تظهر الانسان الواقعي في قلب العالم الواقعي . لكن هـــذه الواقعية تقتضي بالضرورة نقطة انطلاق تفكيرية ، اي ان يتم **كشف** موقف ما في **العمل** الذي يغيره وبواسطته . اننا لا نجمل الوعي مصدر **العمل** ، بل نرى فيه لحظة ضرورية من العمل نفسه : ان العمل يعطي نفسه **اثناء الانجاز** اضواءه الخاصة . وهذا لا يمنع ان تظهر هذه الاضواء في وعي فاعلي العمل وعن طريقه، مما يقتضي بالضرورة ان توضع نظرية للوعي . اما نظرية المعرفة فتظل ، على العكس ، نقطة الضعف في الماركسية . حين يكتب ماركس : « ان التصور المادي للعـــالم يعني بكل بساطة تصور الطبيعة كما هي ، دون اي شرط اجنبي » ، فانـــه يدعي لنفسه **نظرة موضوعية** ويزعم انه يتأمل الطبيعة كما هي بشكل مطلق . انه يتنزه ، بعد ان تجرد من كل ذاتية وتشبه بالحقيقة الموضوعية المحضة ، في عالم من الموضوعات يسكنه بشر – موضوعات . وبالمقابل ، حين يتحدث لينين عن وعينا ، يكتب : « انه ليس الا انعكاس الوجودية ، وفي افضـــل الحالات انه انعكاس مضبوط تقريباً » ، ويجرد نفسه ، في اللحظة ذاتها ، من الحق في كتابة ما يكتبه . وفي كلتا الحالتين ، تحذف الذاتية : ففي الحالة الاولى نقف ابعد مما ينبغي ، وفي الثانية اقرب مما ينبغي. لكن هذين الموقفين يتناقضان : كيف يمكن « للانعكاس المضبوط تقريباً » ان يصبح منبع **المنهب العقلي المادي** ؟ ان في هذا لعباً على مستويين : يوجد في الماركسية وعي بناء يؤكد **قبلياً** عقلانية العالم (فيسقط بالتالي في المثالية) ، وهذا الوعي البناء يعين الوعي المبني للبشر الخصوصيين على =

الصيغة التي ذكرها ماركس في «الرأسمال» والتي اراد بها ان يعرف

= انه مجرد انعكاس (مما يؤدي الى مثالية ريبية). ان كلا من هذين التصورين يعني تحطيم العلاقة الواقعية للانسان مع التاريخ مـــا دامت المعرفة في التصور الاول نظرية خالصـــة ، نظرة لم يعين مكانها ، وما دامت ، في التصور الثاني ، مجرد سلبية . ان التجريب لا يعود له وجود في التصور الاخير ، ولا وجود الا لمذهب تجريبي ريبي ، فيتلاشى الانسان ولا يمكن الرد على تحدي هيوم . ويكون المجرب ، في التصور الاول ، متعالياً على النظام التجريبي . ولا نحاول ان نربط بين التصورين «بنظرية جدلية في الانعكاس» لانهما بماهيتهما **مضادان للجدل** . ان المعرفة ، حين تجعل من نفسها ، قاطعة وحين تبني نفسها ضد كل نقض ممكن دون ان تحدد ابداً مداها ، وحقوقها ، تنفصل عن العالم وتصبح نظاماً شكلياً . وحين تتقلص الى تعين نفسي – فيزيولوجي محض ، تفقد طابعها الاول الذي هو العلاقة بالموضوع لتصبح هي نفسها موضوعاً محضاً للمعرفة . ولا يمكن لاي توسط ان يعيد ربط الماركسية ، باعتبارها بياناً للمبادىء والحقائق القاطعة، بالانعكاس النفسي – الفيزيولوجي (او «الجدلي»). ان هذين التصورين للمعرفة (الدوغمائية والمعرفة ذات الوجهين) هما كلاهما **ممهدان للماركسية** . ومن السهل ان نجـــد في حركة «التحاليل» الماركسية وعلى الاخص في عملية التحويل الى كل واحد ، كما في ملاحظات ماركس عن المظهر **التطبيقي** للحقيقة وعن العلاقات العامة بين النظرية والتطبيق، عناصر معرفة **واقعية** لم تشرح سابقاً قط. لكن ما نستطيع ويتوجب علينا ان نبنيه من هذه الملاحظات المتفرقة ، انما هو نظرية **تعين مكان المعرفة في العالم** (كما تحاول نظرية الانعكاس بشكل اخرق ان تفعله) وتحددها في **سلبيتها** (هذه السلبية التي تدفعها الدوغمائية الستالينية الى المطلق وتحولها الى سلب) . آنئذ فقط سنفهم ان المعرفة ليست معرفة افكار بل معرفة عملية **للاشياء**. آنئذ سنستطيع ان نحذف **الانعكاس** كوسيط لا مجدٍ ومضلل. آنئذ =

« مذهبه المادي » : « ان طراز انتاج الحياة المادية يسيطر بشكل عام على تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية » . ونحن لا نستطيع ان نتصور هذا الشرط (Conditionnement) تحت شكل آخر غير شكل حركة جدلية (تناقضات ، تجاوز ، ايجاد كليات موحدة) . ان السيد روبل يأخذ علي انني لم ألمح الى هـــذا « المذهب المادي الماركسي (Marxien) »[1] في مقالي عام ١٩٤٦ عن

=سنستطيع ان ندرك حقيقة هذا الفكر الذي يتيه ويضيع اثناء العمل ليجد نفسه من جديد في العمل ذاته وبواسطته . لكن اي اسم نعطيه لهذه السلبية المتعينة كلحظة من لحظات التطبيق وكعلاقة محضة بالاشياء ، ان لم نعطها اسم الوعي ؟ ثمة طريقتان في الوقوع في المثالية : الاولى هي حل الواقعي في الذاتية ، والثانية رفض كل ذاتية واقعية لحساب الموضوعية . والحقيقة ان الذاتية ليست كل شيء وليست لا شيء . انها تمثل لحظة من العملية الموضوعية (عملية صيرورة الخارجية داخلية) ، وهذه اللحظة تبتعد بلا انقطاع لتولد بلا انقطاع من جديد . والحال ان كل لحظة من هذه اللحظات العارضة – التي تبرز في مجرى التاريخ الانساني والتي ليست الاوائل ولا الاواخر – معاشة **كنقطة انطلاق** من قبل ذات التاريخ. ان « الوعي الطبقي » ليس هو مجرد التناقض المعاش الذي يميز موضوعياً الطبقة المعنية : انه ذلك التناقض الذي تجاوزه التطبيق ، فحافظ عليه ونفـــاه بكل مجموعه بالتالي . لكن انما هذه السلبية الكاشفة ، انما هذه المسافة في التحازي المباشر هي التي تكوّن دفعة واحدة مـــا تسميه الوجودية « وعي الموضوع » و « الوعي اللاوجودي للذات » .

١ – اي نسبة الى ماركس نفسه ، لا الى الماركسية .   (المترجم)

« النظرية المادية والثورة » . لكنه يعطي بنفسه سبب هذا الاغفال: « صحيح ان هذا المؤلف يقصد بالاحرى انجلز اكثر من ماركس ». اجل ، وعلى الاخص ماركسيي اليوم الفرنسيين . لكن اقتراح ماركس يبدو لي بداهة لا يمكن تجاوزها [ما دامت] تحولات العلاقات الاجتماعية وتقدم التقنية لم تحرر بعد الانسان من نير الندرة . اننا نعرف المقطع الذي يشير فيه ماركس الى هـــذا العصر البعيد : « ان ملكوت الحرية هذا لا يبدأ فعلاً الا حين ينتهي الشغل الذي تفرضه الضرورة والغائية الخارجية . انه موجود اذن خلف دائرة الانتاج المادي بالمعنى الحرفي لهــــذه اللفظة » (الرأسمال ــ الجزء الثالث ــ ص ٨٧٣) . وفي اللحظة التي سيوجد [لنا فيها جميعاً هامش من حرية [واقعية] فيما وراء انتاج الحياة ، تكون الماركسية قد عاشت حياتها ، فتأخـــذ مكانها فلسفة في الحرية . لكننا لا نملك اي وسيلة ، اي اداة فكرية ، اي تجربة عينية تسمح لنا بتصور هذه الحرية وهذه الفلسفة من الان .

٢

مشكلة التوسطات والانظمة المساعدة

ما السبب اذن في اننا لسنا مجرد ماركسيين فحسب ؟ هذا لاننا نعتبر تأكيدات انجلز وغارودي مبادىء موجهة ، اشارات الى مهام ، مشكلات ، ولا نعتبرها حقائق عينية . هذا لانها تبدو لنا ناقصة التحديد ، وبالتالي قابلة للعديد من التأويلات : وبكلمة واحدة لانها تبدو لنا افكاراً منظمة . اما الماركسي المعاصر فهو يجدها ، على العكس ، واضحة ، دقيقة ، وجيدة الدلالة . انها تشكل ، بالنسبة له ، علماً . اما نحن فنعتقد ، على العكس ، انه لا يزال علينا ان نفعل كل شيء : علينا ان نجد المنهج ونؤسس العلم .

لا ريب في ان الماركسية تسمح بتعيين مكان خطاب من

خطابات روبسبير ، وسياسة الجبليين[1] تجاه الحفاة ، والتعديل الاقتصادي وقوانين «الحد الاقصى» التي اصدرتها حكومة «الميثاق»[2] وكذلك « أشعار فاليري » او « اسطورة القرون[3] » ، لكن ماذا تعني اذن كلمة [تعيين مكان] ؟ اذا رجعت الى اعمال الماركسيين المعاصرين ، فانني ارى انهم يعنون بهـا تحديد المكان الواقعي للموضوع المدروس في التطور العام الكلي : انهم يعينون الشروط المادية لوجوده ، والطبقة التي انتجته ، ومصالح هذه الطبقة (او مصالح جزء من هذه الطبقة) ، وحركتها ، واشكال نضالها ضد الطبقات الاخرى، وميزان القوى المتصارعة ، وموضوع الصراع، الخ . وفي مثل هذه الحال ، سيبدو الخطاب او الاقتراع او العمل

---

١ – الجبليون : هم النواب الذين كانوا يحتلون ارفع الاماكن في الجمعية الوطنية الفرنسية بعد الثورة ، والذين كانوا يطالبون بأعنف القرارات .

٢ – حكومة الميثاق : هي الجمعية الثورية التي نابت مقام الجمعية التشريعية وحكمت فرنسا من ٢١ ايلول ١٧٩٢ الى ٢٦ تشرين الاول ١٧٩٥ ، واعلنت الجمهورية وقضت على تمرد الملكيين في فانديه وعلى تحالف الملوك ضد فرنسا .

٣ – اسطورة القرون : ملحمة شعرية لفكتور هيغو ، رسم فيها خطوات الانسانية العظيمة من خلال الحضارات نحو التقدم . (المترجم)

السياسي او الكتاب ، في واقعه الموضوعي ، كلحظة معينة من لحظات هذا النزاع . وسيحدد بدءاً من العوامل التي يتعلق بهـــا وبالعمل الواقعي الذي يمارسه . ومن هنا ، سيدخـــل كظاهرة نموذجية في شمولية العقيدة او السياسة المنظور اليهما على انهما بنيان فوقي . وهكذا سيعين مكان الجيرونديين[1] بنسبتهم الى بورجوازية من التجار ومجهزي السفن اشعلت نار الحرب بدافع من الامبريالية المرتزقة ، وسرعان ما ارادت وقفها لانها تضر بالتجارة الخارجية . اما الجبليون فسيعين مكانهم ، بالمقابـــل ، كممثلين لبورجوازية احدث عهداً ، اغتنت من شراء الخيرات القومية ومن امدادات الحرب، والتي تدفعها مصلحتها الرئيسية بالتالي الى اطالة أمد النزاع. وعلى هذا الاساس ، ستفسر خطابات روبسبيير وافعاله بدءاً من تناقض متأصل : كان لا بد لهذا البورجوازي الصغير ، كي يتابع الحرب ، من الاعتماد على الشعب ، لكن انخفاض قيمة النقد الذي اصدرته الحكومة الفرنسية من ١٧٨٩ الى ١٧٩٧ ، والاحتكار وأزمة المؤن قادت الشعب الى المطالبة بتوجيـــه اقتصادي أضر بمصالح الجبليين ويخالف عقيدتهم الليبيرالية . واننـــا لنكتشف ، خلف

---

١ — حزب سياسي يميني اثناء ثورة ١٧٩١ . (المترجم)

هذا النزاع ، تناقضاً أعمق بين البرلمانية الاستبدادية والديموقراطية المباشرة [1]. اما اذا اراد هؤلاء الماركسيون ان يعينوا مكان كاتب معاصر ، فان المثالية هي الارض المغذية لكل الانتاجات البورجوازية . وهذه المثالية حركية لانهـــا تعكس على طريقتها تناقضات المجتمع العميقة . وكل مفهوم من مفاهيمها سلاح ضد العقيدة الصاعدة ، سلاح هجومي او دفاعي حسب الظروف . او بعبارة اخرى، سلاح هجومي في البداية ثم ينقلب دفاعياً . وهكذا ميز لوكاش الدعة الكاذبة لفترة ما قبل الحرب العالمية الاولى التي تجلت ، في «نوع من مهرجان دائم للداخلية الفيتيشية» والتوبة الكبيرة ، كما ميز جزر ما بعد الحرب حين بحث الكتاب عن « الطريق الثالث » لاخفاء مثاليتهم .

ان هذا المنهج لا يقنعنا : فهو [قبلي] . انـــه لا يستخلص

---

١ -- هذه الملاحظات والملاحظات التالية اوحى بها الي الكتاب الذي عنونه دانييل غيران بـ « صراع الطبقات في ظل الجمهورية الاولى » وهو كتاب يحتمل النقاش غالباً لكنه اخاذ وغني بوجهات نظر جديدة . ورغماً عن كل اخطائه (الراجعة الى ارادته غصب التاريخ)، فانه دراسة من اغنى دراسات الماركسيين المعاصرين عن القضايا التاريخية .

مفاهيمه من التجربة ــ او على الاقل ليس من التجربة الجديدة التي يسعى الى فهمها ــ فهو قد كون هذه المفاهيم مسبقاً ، وهو على يقين مسبق من صحتها، وكل ما يفعله انه ينسب اليها دور مخططات بناءة : ان هدفه الوحيد هو ادخال الاحداث او الاشخاص او الافعال في القوالب الجاهزة الصنع . لننظر الى لوكاش : انه يرى ان الوجودية الهيدجرية تنقلب الى نزعة جرمانية تحت تأثير النازيين ، واما الوجودية الفرنسية فهي تعبر ، على العكس ، عن تمرد البورجوازيين الصغار المستعبدين اثناء الاحتلال . يا لها من رواية جميلة ! لكنه ، لسوء الحظ ، يهمل حقيقتين اساسيتين : فقد كان هنالك في المانيا اولًا تيار وجودي واحد [على الاقل] رفض كل تحالف مع الهتلرية وبقي قائماً مع ذلك بعد الرايخ الثالث : تيار ياسبرز . لماذا لا ينسجم هذا التيار اللاانضباطي مع المخطط المفروض ؟ هل يمكن ان يكون فيه ، مثل كلب بافلوف ، « انعكاس من الحرية » ؟ وهنالك ، ثانياً ، عامل اساسي في الفلسفة: الزمن . فلا بد من وقت طويل لكتابة مؤلف نظري . ان كتابي « الكينونة والعدم » الذي يستشهد به صراحة ، كان نتيجة دراسات بدأت بها منذ عام ١٩٣٠ . لقد قرأت للمرة الاولى

هوسرل وشيلر وهيدجر وياسبرز عام ١٩٣٣ اثناء اقامتي لمدة سنة في « البيت الفرنسي » في برلين ، وفي [تلك الفترة] (اي حين كان هيدجر في ذروة « نزعته الجرمانية » على مـــا يدعي لوكاش) تعرضت لتأثيرهم . واخيراً ، اثناء شتاء ١٩٣٩ ــ ١٩٤٠ كنت قد وضعت يدي على المنهج وعلى الاستنتاجات الرئيسية . فمـــا هي « النزعة الجرمانية » ، ان لم تكن مفهوماً شكلياً وفارغاً يسمح بتصفية عدد معين من الانظمة العقائدية التي ليس بينها الا تشابهات شكلية ، [دفعة واحدة] ؟ ان هيدجر لم يكن قط من انصار النزعة الجرمانية ، على الاقل حسبما عـــبر عن نفسه في مؤلفات فلسفية . والكلمة نفسها ، على ما فيها من غموض ، تشهد على عدم تفهم الماركسية الكلي ازاء انظمة الفكر الاخرى . اجل ، ان لوكاش يملك الادوات لفهم هيدجر ، لكنه لن يفهمه ، لانه يتوجب عليه كي يفهمه ان [يقرأه] وان يلتقط معنى الجمل واحدة فواحدة . ولا اعتقد ، على حد معرفتي ، انه قد بقي ماركسي واحد قادر على مثل ذلك[1] . واخيراً ، ان هناك جـــدلاً كاملاً

١ ــ هذا لانهم لا يستطيعون ان يتجردوا من انفسهم : انهم يرفضون الجملة العدوة (خوفاً، حقداً، كسلاً) في اللحظة نفسها التي يريدون ان ينفتحوا لها . =

ـــ وشديد التعقيد ـــ من برنتانو الى هوسرل ومن هوسرل الى هيدجر : تأثيرات ، تعارضات ، توافقات ، تعارضات جديدة ، عدم تفهم ، سوء تفاهم ، انكارات ، تجاوزات ، الخ ... ومجمل القول ، ان هذا كله يؤلف ما يمكن ان نسميه [تاريخياً اقليمياً]. فهل يجب ان نعتبره ظاهرة تابعة محضة (Epiphénomène) ؟ فليقل اذن لوكاش ذلك . ام ان هناك شيئاً ما يشبه حركة من حركات الافكار وهو تدخل فينومينولوجيا هوسرل كلحظة مصونة ومتجاوزة في نظام هيدجر ؟ وفي مثل هذه الحال ، لا تكون مبادىء الماركسية قد تغيرت لكن [الموقف] يصبح اكثر تعقيداً بكثير .

كذلك فان الرغبة في الاسراع بعملية ارجاع ما هو سياسي الى ما هو اجتماعي قد اوقعت احياناً تحليل « غيران » ، في الخطأ : فمن الصعب ان نسلم معه بأن الحرب الثورية هي [منذ عام ١٧٩٣]

= ان هذا التناقض يجمدهم . وبتعبير ادق ، انهم لا يفهمون كلمة مما يقرؤونه . وانا لا ألوم عدم الفهم هذا باسم لست ادري اي موضوعية بورجوازية انما باسم الماركسية بالذات : انهم سيرفضون ويدينون بدقة اكبر ، وسيدحضون بظفر اكبر ، فيما لو عرفوا قبل ذلك ما يدينونه وما يدحضونه .

مرحلة جديدة في التنافس التجاري بين الانكليز والفرنسيين . ان دعوة الحزب الجيروندي للحرب هي بماهيتها [سياسية] . وما من ريب في ان الحزب الجيروندي يعبر ، في سياسته بالذات ، عن الطبقة التي انتجته وعن مصالح الوسط الذي يدعمه : ان المثل الاعلى المتعجرف للجيرونديين ورغبتهم في اخضاع الشعب الذي يحتقرونه لنخبة عصر الانوار البورجوازية ، اي رغبتهم في اناطة دور الطاغية المستنير الى البورجوازية ، وجذريتهم اللفظية وانتهازيتهم العملية ، وحساسيتهم ، وطيشهم ، ان هذا كله يحمل سمة مصنع معين ، لكنه يعبر عن نشوة بورجوازية صغيرة مثقفة في طريقها لاستلام الحكم اكثر مما يعبر عن الاحتراس المتغطرس الذي بات قديماً لمجهزي المراكب والتجار .

حين يلقي بريسو[1] بفرنسا في اتون الحرب لينقذ الثورة ويفضح خيانات الملك ، فان هذه المكيافيلية الساذجة تعبر

---

١ — جاك بيير بريسو ، صحافي سياسي ، ولد عام ١٧٥٤ ، وكان نائباً في الجمعية التشريعية وفي حكومة الميثاق ، وهو احد كبار زعماء الجيرونديين ، حتى انهم يسمون به احياناً فيقال « بريستيون » . اعدم بالمقصلة عام ١٧٩٣ .
(المترجم)

تمام التعبير بدورها عن موقف الجيرونديين الذي أتينا على وصفه[1] لكن اذا رجعنا الى العصر واذا نظرنا الى الاحداث السابقة : هرب الملك ، مذبحة الجمهوريين في ساحة «شان دي مارس» ،

---

١ – بيد انه يجب الا ننسى ان الجبلي روبسبيير قد أيد اقتراحات بريسو حتى الايام الاولى من كانون الاول ١٧٩١ . واكثر من ذلك ، فان عقله التركيبي كان يزيد في خطورة المراسيم المطروحة للتصويت لانه كان يهجم مباشرة على لب الموضوع : ففي ٢٨ تشرين الثاني طالب باهمال «الدول الصغيرة» وبالاتجاه مباشرة الى الامبراطور لمخاطبته بهذه اللهجة : «اننا ننذركم بتفريق شمل (التجمعات) او نعلن عليكم الحرب ...» . ومن المهم جداً ايضاً ان يكون قد غير رأيه بعد فترة وجيزة تحت تأثير بيو ـ فارين)[1] الذي ألح ، لدى الجيرونديين ، على قوة اعداء الداخل وعلى الحالة المنهارة لدفاعنا على الحدود) . ويبدو ان حجج بيو اخذت معناها الحقيقي في نظر روبسبيير حين علم بتعيين ناربون[2] لوزارة الحرب. وبدءاً من هذه اللحظة ، بدت له المعركة فخاً منصوباً بمهارة ، آلة جهنمية . بدءاً من هنا ، فهم فجأة الرابطة الديالكتيكية بين العدو الخارجي والعدو الداخلي . وعلى الماركسي ألا يهمل هذه «التفاصيل» المزعومة : انها تظهر ان الحركة المباشرة لكل السياسيين كانت لاعلان الحرب او على الاقل للمجازفة بها. اما عند من هم اكثر عمقاً فان الحركة المعاكسة سرعان ما ارتسمت لكن اصلها لا يعود الى الرغبة في السلام ، انما يعود الى **فقدان الثقة** .

١ – جان نيقولا بيو ـ فارين : من اعضاء «الميثاق» . ايد في البداية روبسبيير ، ثم ساهم في القضاء عليه (١٧٥٦ – ١٨١٩) . (المترجم)

٢ – جنرال فرنسي . شغل منصب وزارة الحرب عام ١٧٩١ . توفي عام ١٨١٣ . (المترجم)

انسياب الجمعية التأسيسية المحتضرة الى اليمين ، اعادة النظر في الدستور ، تردد الجماهير المشمئزة من الملكية والخائفة من القمع ، الاستنكاف الجماعي للبورجوازية الباريسية (١٠٬٠٠٠ ناخب من اصل ٨٠٬٠٠٠ في الانتخابات البلدية) ، وبكلمة واحدة الثورة المتعطلة ، واذا اخذنا بعين الاعتبار ايضاً طموح الجيرونديين ، فهل تكون هناك حقاً حاجة لتمويه [العمل] السياسي في حينه ؟ هل يجب ان نذكر بكلمة بريسو : «نحن بحاجة الى خيانات كبيرة» ؟ هل يجب ان نلح على الاحتياطات التي اتخذت خلال عام ١٧٩٢ لابقاء انكلترا خارج الحرب ، التي كان ينبغي ان توجه ضدها حسب ما يرى غيران[1] ؟ أمن اللازب ان ننظر الى هذا

---

١ – لنذكر بأن الترددات والمداريات استمرت حتى بعد مرسوم ١٥ كانون الاول ١٧٩٢ ، وكان بريسو والجيرونديون يفعلون ما يستطيعون لمنع غزو هولندا، وكان الصيرفي كلافيير (وهو صديق للبريسوتيين) يعارض فكرة ادخال ورق النقد الذي اصدرته حكومة الثورة الى البلدان المحتلة ، وكان ديبري يقترح الاعلان بأن الوطن لم يعد في خطر وإلغاء جميع التدابير التي اصدرتها لجنة السلامة العامة . وكان الجيرونديون يدركون ان الحرب تفرض سياسة ديموقراطية اكثر فأكثر ، وكان هذا ما يخشونه . لكنهم وجدوا انفسهم محاصرين : فقد كان الآخرون يذكرونهم في كل يوم بأنهم هم الذين اشعلوها . وفي الحقيقة ، كان لمرسوم ١٥ كانون الاول هدف اقتصادي ، لكن المسألة كانت ، اذا امكن =

المشروع ــ الذي يفضح معناه وهدفه بنفسه ، من خلال الخطابات والكتابات المعاصرة ــ على انه ظاهر غير متماسك يخفي تناحر المصالح الاقتصادية ؟ ان المؤرخ ــ ولو كان ماركسياً ــ لا يستطيع ان يتناسى ان الواقع السياسي كان، بالنسبة لرجال ١٧٩٢، مطلقاً وغير قابل للارجاع . يقيناً ، لقد اقترفوا غلطة بجهلهم تأثير القوى الاكثر خفاء والاقل ظهوراً لكن الاشد قوة بشكل لا يقاس : بيد ان هذا بالضبط ما يحددهم كبورجوازيين في عام ١٧٩٢ . فهل هذا سبب لان نرتكب الخطأ المعاكس بأن نرفض ما في عملهم وما في الدوافع السياسية التي يحددها هذا العمل من طابع غير قابل للارجاع ؟ وبالأصل ، ليس القصد تحديد طبيعة وقوة المقاومات التي تعارض بها ظاهرات فوقية البنيان محاولات الارجاع الفظ : اذ لن يكون هذا العمل الا معارضة مثالية بمثالية اخرى . انما ينبغي فقط ان نرفض النزعة [القبلية] : ان الدراسة غير المقرونة بالأحكام المسبقة على الموضوع التاريخي

= القول ، مسألة اقتصاد قاري : الا هي تحميل البلدان المغزوة اعباء الحرب . وعلى هذا لم يتجل المظهر الاقتصادي (والمخرب بالاصل) للحرب مع انكلترا الا عام ١٧٩٣ بعد ان تمت المقامرة .

المدروس تستطيع وحدها ، في كل حالة ، ان تعين هل هو العمل او الاثر اللذان يعكسان الدوافع الفوقية البنيان للمجموعات او الافراد الذين كونتهم شروط اساسية معينة ام انه لا يمكننا تفسير هـــذه الدوافع الا بالرجوع مباشرة الى التناقضات الاقتصادية وتناحرات المصالح المادية . ان حرب الانشقاق ، رغم مثالية الشماليين الطهرانية ، ينبغي ان تفسر مباشرة بمصطلحات الاقتصاد ، ولقد ادرك ذلك حتى المعاصرون لتلك الحرب . اما الحرب الثورية بالمقابل ، ورغم انها اتخذت منذ ١٧٩٣ معنى اقتصادياً محدداً للغاية، [فلا يمكن ارجاعها مباشرة] في عام ١٧٩٢ الى تناحر عريق القدم بين الرأسماليات التجارية : ينبغي ان نأخذ بعين الاعتبار توسط البشر العينيين، والطابع الذي طبعتهم به مجموعة الظروف الاساسية، والادوات العقائدية التي استعملوها ، والبيئة الواقعيـــة للثورة . وينبغي على الاخص الا ننسى ان للسياسة [بحد ذاتها] معنى اجتماعياً واقتصادياً باعتبار ان البورجوازية تناضل ضد عقبات طبقة اقطاعية هرمة تمنعها [من الداخل] من تحقيق كامل تطورها . ومن البلاهة على النحو ذاته ارجاع كرم العقيدة الى مصالح طبقية ارجاعاً [أسرع مما ينبغي] : لأننا بذلك سننتهي الى الاعتراف

بصحة تفكير اولئـــك المناوئين للماركسية الذين نسميهم اليوم «مكيافيليين» . فحين تقرر الجمعية التأسيسية ان تقوم بحرب تحرير ، فمن غير المشكوك فيه انها تندفع في تطور تاريخي معقد سيقودها بالضرورة الى القيام بحروب فتح . لكن من يرجع عقيدة عام ١٧٩٢ الى مجرد دور لتغطية الامبريالية البورجوازية، فسيكون مكيافيلياً مسكيناً حقاً : اذا نحن لم نعترف بواقع هذه العقيدة الموضوعي وبفعاليتها ، فاننا سنسقط في ذلك الشكل من المثالية الذي كثيراً ما فضحه ماركس والذي يسمى بالمذهب الاقتصادي[١].

---

١ – اما عن تلك البورجوازية الجبلية المؤلفة من شراة الخيرات القوميـــة وباعة الاسلحة ، فأعتقد انها اخترعت اختراعاً من اجل متطلبات القضية . ان غيران يعيد بناءها بدءاً من عظمة كما فعل كوفييه [١] . وهذه العظمة هي وجود الثري كامبون[٢] في «الميثاق» . وبالفعـــل ، كان كامبون جبلياً ، ومن انصار الحرب ، ومحتكراً للخيرات القومية . وبالفعل ، انه كامبون الذي أوحى بمرسوم ١٥ كانون الاول الذي كان روبسبيير يصارح بعدم موافقته عليه لكنه =

١ – جورج كوفييه : عـالم مستاثات فرنسي ، استطاع ان يعين انواع الحيوانات المنقرضة استناداً الى بعض العظام المتحطمة .

٢ – جوزيف كامبون : من اعضاء «الميثاق» ، ألف عـــام ١٧٩٣ «الكتاب الكبير في الدين العام» . (١٧٥٦ – ١٨٢٠) . (المترجم)

= كان واقعاً تحت تأثير دو موريه [1] . وكان مرسومه يهدف — حين صدر بعد نهاية قصة طويلة جداً تقرر فيها مصير هذا الجنرال وباعة الاسلحة — الى السماح بمصادرة وبيع الاملاك الاكليريكية والارستقراطية التي ستفسح المجال لتداول النقد الفرنسي الجديد في بلجيكا . لقد تم التصويت على المرسوم رغم اخطار الحرب مع انكلترا ، لكن لم يكن له في حـــد ذاته ، وفي نظر كامبون وجميع الذين يؤيدونه ، اي صلة ايجابية بالتنافسات الاقتصادية بين فرنسا وانكلترا . كان شراة الخيرات القومية محتكرين وشديدي العداء لسياسة « الحد الاقصى » . ولم تكن لهم مصلحة خاصة في دفع الحرب الى حد التهلكة ، وكان كثيرون منهم في عام ١٧٩٤ سيكتفون بتسوية وحـــل وسط . ولم يكن مجهزو الجيوش ، المشبوهون ، المراقبون مراقبة صارمة ، والذين يعتقلون احياناً ، يشكلون قوة اجتماعية . ولا مفر لنا من ان نقبل ، شئنا ام أبينا ، بأن الثورة قد افلتت بين ١٧٩٣ و ١٧٩٤ من ايدي البورجوازيين الكبار لتقع في ايدي البورجوازية الصغيرة . ولقد تابعت هذه البورجوازية الحرب ودفعت الحركة الثورية ضـــد البورجوازية الكبيرة ومع الشعب ثم ضد الشعب : وكانت هذه نهايتها ونهاية الثورة . واذا كان روبسبيير والجبليون لم يعارضوا بشدة اكثر مما فعلوا توسيع الحرب ، في ١٥ كانون الاول ، فهذا راجع **على الاخص** الى اسباب **سياسية** (بعكس اسباب الجيروندين) : كان السلم سيبـــدو انتصاراً للجيرونديين ، في حين ان رفض مرسوم ١٥ كانون الاول كان سيكون تمهيداً للسلم . كان روبسبيير يخشى **هذه المرة** ألا يكون السلم إلا هدنة وان يتلوه ظهور تحالف ملكي جديد .

[1] — شارل فرانسوا دو موريه : جنرال فرنسي ، خلعته حكومة الميثاق من منصبه ، فانضم الى صفوف الملكيين الاعداء . (١٧٣٩ — ١٨٢٣) . (المترجم)

ذلك لانه يتوجب على الماركسية العينية ان تتعمق في دراسة البشر العينيين وألا تحلهم في حوض من الحمض الكبريتي . والحال ان التفسير السريـع والتعميمي للحرب على انها عملية قامت بها البورجوازية التجارية ، يخفي عن ابصارنا اولئك الرجال الذين نعرفهم جيداً ، بريسو ، وغوارديه[1] ، وجنسونيه[2] ، وفيرنيو[3] ، او يعتبرهم ، عند التحليل الاخير ، ادوات سلبية خالصة في يد طبقتهم . والحقيقة ان البورجوازية العليا كانت في سبيلها ، في نهاية عام ١٧٩١ ، الى فقدان السيطرة على الثورة (ولم تستعدها الا عام ١٧٩٤) : كان الرجال الجدد الذين يصعدون الى الحكم بورجوازيين صغاراً ، انخلعوا من طبقتهم بقدر متفاوت ، فقراء ، ارتباطاتهم غير كثيرة، ربطوا بحماسة مصيرهم بمصير الثورة . يقيناً ، لقد تعرضوا

---

١ – مارغريت – ايلي غوارديه : سياسي فرنسي ، كان خصماً للجبليين . اعدم بالمقصلة (١٧٥٨ – ١٧٩٤) .

٢ – آرمان جنسونيه : جيروندي ميثاقي . كان رئيس حكومة الميثاق عام ١٧٩٣ . اعدم بالمقصلة (١٧٥٨ – ١٧٩٣) .

٣ – بيير فيرنيو : سياسي فرنسي ، اعتقل مع الجيرونديين ، واعدم بالمقصلة (١٧٥٣ – ١٧٩٣) . (المترجم)

لتأثيرات ، وتطلعوا الى « المجتمع الرفيـــع » (المختلف اختلافاً كبيراً عن مجتمع بوردو الطيب) . لكنهم ما كانوا يستطيعون ، في اي حال من الاحوال وبأي شكل من الاشكال ، ان يعبروا تلقائياً عن الرجعية الجماعية لمجهزي المراكب في بوردو والامبريالية التجارية . كانوا محبذين لنماء الثروات لكن فكرة المجازفة بالثورة في حرب لضمان الربح لبعض فئات البورجوازية الكبيرة كانت غريبة عنهم تماماً . وفي النهاية ، ان نظرية غيران تقودنا الى هذه النتيجة المدهشة : البورجوازية التي تستخلص ربحهـــا من التجارة الخارجية تلقي بفرنسا في حرب ضد امبراطور النمسا من اجل هدم الدولة الانكليزية . وفي الوقت نفسه ، يبذل مندوبوها في الحكم كل ما بوسعهم لابقاء انكلترا خارج الحرب ، وبعد سنة من الزمن ، حين تعلن الحرب اخـــيراً على الانكليز ، لا تعود هذه البورجوازية المزعومة، وقد تثبطت شجاعتها [في لحظة النجاح،] راغبة في الحرب البتـــة ، فيتوجب على بورجوازية المالكين العقاريين الجدد (التي لا مصلحة لها في توسيع المعركة) ان تحل محلها . لمَ هذا النقاش الطويل جداً ؟ كي نظهر ، عن طريق مثال واحد من خير الكتاب الماركسيين ، اننا نخسر الواقعي اذا حولنـــا

الأحداث الى كليات بسرعة اكبر مما ينبغي واذا قلبنا [بدون أدلة] الدلالة الى نية ، والنتيجة الى هدف مقصود فعلاً . وكي نظهر ايضاً انه يجب ان نتحرس بأي ثمن كان من ان نستبـــدل الزمر الواقعية والمحددة تماماً (الحزب الجيروندي) بجماعيات ناقصة التعين ([بورجوازية] المستوردين والمصدرين) . لقد كان للجيرونديين وجود ، وسعوا وراء غايات محددة ، وصنعوا التاريخ في ظروف دقيقة وعلى اساس الشروط الخارجية : فقـــد كانوا يظنون انهم يستغلون الثورة لمصلحتهم، في حين انهم في الحقيقة جعلوها جذرية ديموقراطية . وانما من داخل هذا التناقض [السياسي] ينبغي ان نفهمهم ونفسرهم . يقيناً ، سوف يقال لنا ان الهدف الذي اعلنه الجيروندیون انما كان قناعاً ، وان اولئك البورجوازيين الثوريين كانوا يحسبون انفسهم روماناً مشاهـــير ، وان النتيجة الموضوعية تحدد فعلياً ما كانوا يفعلونه . لكن يجب ان نأخذ حذرنا : ان فكر ماركس الأصيل يحاول تركيباً صعباً، في كتابه « ١٨ بروميز» بين النية والنتيجة ، لكن الاستخدام المعاصر لهذا الفكر سطحي وغير مستقيم . وبالفعل، اذا مضينا مع تفكير ماركس الى اقصى حد، فاننا سنصل الى فكرة جديدة عن العمل الانساني : تصوروا

ممثلاً يلعب « هاملت » ويؤخذ بتمثيله . انه يعبر غرفة أمه ليقيل بولونيوس المختبىء خلف سجادة . والحال ان ليس هذا ما يفعله : انه يعبر خشبة المسرح امام الجمهور وينتقل من « ناحية البلاط » الى « ناحية الحديقة » ، ليكسب حياته ، ليبلغ المجد ، وهـــذا النشاط الحقيقي يحدد وضعه في المجتمع . لكننا لا نستطيع ان ننكر ان هذه النتائج [الواقعية] غير ماثلة بطريقة من الطرق في فعله المتخيل . لا نستطيع ان ننكر ان سير الأمير الوهمي يعبر بطريقة منحرفة وحائدة عن سيره الواقعي ، ولا ان الاسلوب ذاته [الذي يظن به نفسه] هاملت هو أسلوبه الخاص به في [تعرف نفسه] كممثل . اما عن اصحابنا روماني ١٧٨٩ ، فان اسلوبهم في [زعم انفسهم] كاتون[1] انمـــا هو طريقتهم في [جعل انفسهم] بورجوازيين ، اعضاء في طبقة تكتشف التاريخ وتريد ان توقفه، وتزعم انها عالمية ، وتؤسس على اقتصاد التنافس المذهب الفردي

---

١ – كاتون الملقب بالرقيب ، وهو شهير روماني ، حازم المبادىء . بذل جهده للقضاء على الترف الذي كان مصدر فساد روما. وكان همه الاوحد تدمير قرطاجة . وقد اصبح اسم كاتون مرادفاً للشخص المتزمت .

(المترجم)

المتعجرف الذي ينادي به اعضاؤها ، الوارثون في النهاية لثقافة كلاسيكية . كل شيء يكمن هنا : انه لشيء واحد متماثل ان يزعم الانسان نفسه رومانياً وان يريد ايقاف الثورة ، وبالاحرى انه سيوقفها بمقدار ما يطرح نفسه على انه بروتوس او كاتون: ان هذا الفكر الغامض بالنسبة لنفسه يهب ذاته غايات صوفية تغلف المعرفة المشوشة لغاياته الموضوعية . وهكذا يمكننا الكلام في آن واحد معاً عن كوميديا ذاتية ــ وهي مجرد لعب تقوم به الظواهر الباطلة التي لا تخفي شيئاً ، ولا تتضمن اي عنصر « لاشعوري » ــ وعن تنظيم موضوعي وقصدي للوسائل الواقعية بهدف بلوغ غايات واقعية دون ان يكون وعي ما او ارادة ما قد نظما هذا الجهاز عن سبق تعمد . كل ما هنالك ان حقيقة [العمل] (Praxis) الوهمي كامنة في [العمل] الواقعي ، والاول يتضمن ، بمقدار ما يكون وهمياً فقط ، ارجاعات ضمنية الى الثاني والى تفسيره على حد سواء . ان بورجوازي عام ١٧٨٩ لا يزعم انه كاتون ليوقف الثورة بنكرانه التاريخ وباحلال الفضيلة محل السياسة ، كما انه لا يقول لنفسه انه يشبه بروتوس ليتيح لذاته تفهماً صوفياً لعمل يقوم به ويفلت منه : بل انه يفعل الشيئين في آن واحد . وهــــذا

التركيب على وجه التحديد هو الذي يسمح باكتشاف عمل وهمي في كل بورجوازي ، عمل يكون تلويناً وقالباً ، في آن واحد ، للعمل الواقعي الموضوعي .

لكن اذا كان [هذا] ما يراد قوله ، يتوجب عندئذ ان يكون الجيرونديون ، في قلب جهلهم بالذات ، هم المسببين للحرب الاقتصادية والمسؤولين عنها . وهذه المسؤولية الخارجية والمنضدة بعضها فوق بعض ، لا بد ان تكون قد انقلبت الى مسؤولية داخلية لتشكل معنى غامضاً لهزليتهم السياسية . وجملة القول، ان من نحاكمهم بشر ، لا قوى فيزيائية . والحال انه باسم هذا التصور المتصلب لكن المتين الصحة ، الذي ينظم علاقة الذاتي بالصيرورة الموضوعية ، والذي اقبل به ، من جهتي ، بتمامه ، ينبغي ان نبرىء الجيرونديين من موضوع الاتهام الاساسي : فهزلياتهم واحلامهم الداخلية وكذلك التنظيم الموضوعي لافعالهم لا ترجع الى المعركة القادمة بين الفرنسيين والانكليز .

لكن هذه الفكرة الصعبة غالباً ما ترجع اليوم الى تحصيل حاصل يبعث على الشفقة . انهم يقبلون عن طواعية بأن بريسو لم

يكن يعرف ما يفعله ، لكنهم يلحون على هذه الحقيقة البديهية الساذجة ألا وهي ان البنيـــة الاجتماعية والسياسية لأوروبا كانت تحتم ، مع مر الزمن ، تعميم الحرب . اذن ، فالجمعية التشريعية ، باعلانها الحرب على الامراء وعلى الامبراطور ، كانت تعلنها على ملك انكلترا . هذا [ما كانت تفعله] دون علم منها . والحال أن هذا التصور ليس فيه شيء من الماركسية نوعياً . انـــه يكتفي باعادة توكيد ما عرفه الجميع دوماً : ان نتائج افعالنا تفلت دوماً منا في النهاية باعتبار ان كل مشروع منسق يدخل ، ما ان يتحقق، في علاقة مع الكون بأسره ، وباعتبار ان هذه الوفرة اللامتناهية في الصلات تتجاوز ادراكنا . واذا ما نظرنا الى الامور من هذه الزاوية المنحرفة ، فان العمل الانساني يرتد الى عمل قوة فيزيائية يكون مفعولها منوطاً بديهياً بالنظام الذي تعمل فيه . بيد انه لا يعود بامكاننا ، [لهذا السبب بالذات] ، ان نتحدث عن [العمل] (Faire) . انهم البشر الذين يعملون، لا انهيارات الثلوج . ومداهنة أصحابنا الماركسيين تكمن في لعبهم بكلا التصورين في آن واحد للحفاظ على فائدة التعليل الغائي مع اخفائهم استعمالهم التفسير بالغائية استعمالًا كثيراً فظاً . انهم يستخدمون التصور الثاني ليظهروا امام

جميع الابصار تعليلاً ميكانيكياً للتاريخ : فتكون الغايات قد اختفت . ويلجؤون ، في الوقت نفسه ، الى التصور الاول كي يحولوا خلسة النتائج التي يشتمل عليها النشاط الانساني ، هذه النتائج الضرورية لكن التي لا يمكن التنبؤ بها ، الى اهداف واقعية لهذا النشاط . ومن هنا كان هذا التأرجح المتعب في التفسيرات الماركسية : ان المشروع التاريخي محدد ضمنياً من جملة الى اخرى [بأهداف] (اهداف ليست غالباً الا نتائج غير متوقعة) او مرجع الى سريان حركة فيزيائية عبر وسط هامد . أهو تناقض ؟ كلا . بل رياء : يجب الا نخلط بريق الافكار بالديالكتيك .

ان النزعة اللفظية الماركسية هي مشروع حذف (Elimination) . ان المنهج يتحد بالارهاب برفضه القاطع [اجراء التمايز] ، وهدفه هو التمثل الكلي مع بذل ادنى جهد ممكن . وليس قصده ان يحقق اندماج المتنوع ، مع الحفاظ على استقلاله النسبي ، بل ان يلغيه : وهكذا تعكس الحركة الدائمة نحو [تحقيق الهوية] (Identification) التطبيق التوحيدي للبيروقراطيين . ان التحديدات النوعية توقظ في النظرية الشكوك نفسها التي يثيرها الاشخاص في الواقع . ان التفكير ، بالنسبة لمعظم الماركسيين المعاصرين ، يعني

ايجاد كليات موحدة ، وباسم هذه الحجة ، احلال العالمي محل الخصوصية . وهم بذلك يزعمون انهم يعودون بنـــا الى العيني ، ويقدمون لنا تحت هذا الاسم تحديدات جوهرية لكنها مجردة . لقد كان هيغل ، على الاقل ، يترك الخاص قائماً باعتباره خصوصية متجاوزة : لكن الماركسي سيعتقد انه يضيع وقته اذا حاول، على سبيل المثال ، ان يفهم فكراً بورجوازياً معيناً من خلال اصالته . فالمهم في نظره هو ان يظهر فقط ان هذا الفكر صورة من صور المثالية . انه سيعترف ، طبعاً ، ان كتاباً من عام ١٩٥٦ لا يشبه كتاباً آخر من عام ١٩٣٠ : ذلك لان العالم قد تغير . وكذلك العقيدة التي تعكس العالم من وجهة نظر معينة . ان البورجوازية تدخل في مرحلة تقهقر : اذن ستتخذ المثالية شكلاً آخر لتعبر عن هذا الوضع الجديد ، عن هذا التكتيك الجديد . لكن المثقف الماركسي يرى ان هذه الحركة الجدلية لا تغادر ميدان العالمية : فهو يريد ان يحددها في عموميتها وان يثبت انها تعبر عن نفسها في المؤلف المدروس بنفس الشكل الذي تعبر به عن نفسها في جميع الكتب التي ظهرت في التاريخ ذاته . اذن فالماركسي مقاد الى ان يعتبر المحتوى الواقعي لسلوك ما او لفكر ما صورة ظاهرة، وحين

يحل الخاص في العام يظن نفسه بكل رضا انه أرجع الظاهر الى الحقيقة . وفي الواقع ، انه لم يفعل شيئاً سوى انه حدد نفسه بنفسه بتحديده تصوره [الذاتي] للواقع. ذلك ان ماركس كان بعيداً جداً عن مثل هذه العالمية الكاذبة ، فكان يحاول ان [يولّد] جدلياً معرفته عن الانسان ، بارتفاعه تدريجياً من أعم التحديدات الى أدقها . ولقد حـــدد منهجه ، في رسالة الى لاسال[1]، على انه بحث « يرتفع من المجرد الى العيني » . والعيني في نظره هو التوحيد الكلي المتسلسل الاهمية للتحديدات والوقائع المتسلسلة الاهمية . ذلك ان « فكرة السكان تجريد اذا اغفلت مثـــلاً الطبقات التي يتشكلون منها . وهذه الطبقات هي بدورها كلمة فارغة من المعنى اذا تجاهلت العناصر التي تقوم عليها ، وعلى سبيل المثال العمـــل المأجور ، والرأسمال ، الخ ... لكن هذه التحديدات الاساسية ستظل ، بالعكس، مجردة اذا فصلناها عن الوقائع التي تنبثق عنها والتي تعدلها . ان سكان انكلترا في منتصف القرن التاسع عشر لفظة عامة مجردة ، « تمثيل سديمي للمجموع » ، ما دمنا نعتبرهم

---

١ – فردينان لاسال : احد كبار مؤسسي الاشتراكية الالمانية . (١٨٢٥ – ١٨٦٤). (المترجم)

مجرد كمية . لكن المقولات الاقتصادية هي نفسها ناقصة التحدد اذا لم نثبت اولًا انها تنطبق على السكان الانكليز ، اي على بشر واقعيين يعيشون ويصنعون التاريخ في البلد الرأسمالي الذي حقق اعظم انطلاقة في التصنيع . وانما باسم هذا التوحيد الكلي يستطيع ماركس ان يظهر تأثير البنى الفوقية على الوقائع التحتية البنيان .

لكن اذا كان صحيحاً ان لفظة «السكان» مفهوم مجرد ، ما لم نحددها بأهم بناها ، اي ما لم تأخذ مكانها ، كمفهوم ، في اطار التعليل الماركسي، فمن الصحيح ايضاً انه عندما يوجد هذا الاطار، وبالنسبة للمثقف المتدرب على المنهج الجدلي ، فان البشر، وصيروراتهم الموضوعية واعمالهم، والعلاقات الانسانية اخيراً ، هم [اكثر شيء عيني موجود] . ذلك ان تقريباً اولياً يكفي لاعادتهم دونما مشقة الى مستواهم ولكشف تعيناتهم الخاصة . ان كل حدث جديد (انسان ، عمل ، كتاب) ، في مجتمع نعرف حركته وخصائصه ، ونعرف تطور قواه المنتجة وعلاقات انتاجه ، يبدو [وكأن مكانه قد تعين] في عموميته . والتقدم انما يتم عن طريق انارة اعمق البنى بأصالة الحدث المدروس ليمكن بعدها ، وبالمقابل ، تحديد

هذه الاصالة بالبنى الاساسية . اذن هناك حركة مزدوجة ، لكن الماركسيين اليوم يسلكون سلوكهم وكأن الماركسية غير موجودة ، وكأن كلًا منهم يعيد اكتشافها مماثلة لنفسها بدقة في جميع افعال التعقل : انهم يسلكون سـلوكهم وكأن الانسان او الزمرة او الكتاب تتجلى لأبصارهم تحت شكل « تمثيل سديمي للمجموع » (مع اننا نعلم حق العلم ان هذا الكتاب ، على سبيل المثال ، قد ألفه كاتب بورجوازي معين ، في مجتمع بورجوازي معين ، وفي فترة معينة من تطوره، وان كل هذه الخصائص قد سبق لماركسيين آخرين ان قرروها) . ويتم كل شيء بالنسبة لهؤلاء النظريين وكأن من دواعي مطلق الضرورة ان يرجع هـذا التجريد المزعوم — السلوك السياسي لفرد معين او آثاره الادبية — الى واقع عيني « حقاً » (الامبريالية ، الرأسمالية ، المثالية) ، واقـع ليس، في [الحقيقة] ، في [حد ذاته] ، الا تحديداً مجرداً . وهكذا ستصبح المثالية هي [الواقع العيني] لمؤلف فلسفي ، ولا يعتبر هذا المؤلف الا صورة عابرة عنها . ان ما يميزه في حد ذاته ليس الا نقصاً وعدماً . ان ما يشكل [كينونته] انما هو قابليته الدائمة لأن يرجع الى جوهره : ألا وهو « المثالية » . ومن هنا تتم عملية دائمة

في تحويل الموضوع الى فيتيش[1] (Fétichisation) .

---

١ – بيد انه ماركسي ، هنري لوفيفر ، الذي قدم في رأيي منهجاً بسيطاً لا مأخذ عليه لدمج علم الاجتماع والتاريخ في منظور الجدل المادي. والمقطع يستحق ان ينقل بكامله . يبدأ لوفيفر بأن يلاحظ ان الواقع الفلاحي يتمثل في البداية تحت شكل **تعقيد افقي** : انه عبارة عن فئة بشرية تملك تقنيات وانتاجية زراعية محددة ، وترتبط بهذه التقنيات نفسها ، وبالبنية الاجتماعية التي تعينها هذه التقنيات ، والتي ترجع اليها (الى التقنيات) لتشرطها . ان هذه الفئة البشرية التي تتعلق خصائصها الى حد بعيد بالمجموعات القومية والعالمية الكبرى (التي تشرط ، على سبيل المثال ، التخصصات على الصعيد القومي) ، تمثل كثرة من المظاهر التي ينبغي ان توصف وتحدد (مظاهر ديموغرافية، بنية عائلية، سكنى، دين، الخ...) . لكن لوفيفر يستعجل ان يضيف ان هذا التعقيد الافقي يترافق مع « تعقيد عمودي » او « تاريخي » : وبالفعل اننا نكتشف ، في العالم الريفي ، « تعايشاً بين تشكلات متفاوتة القدم والتاريخ » . ويتبادل التعقيدان « التأثير احدهما على الآخر » . ويبين لوفيفر ، على سبيل المثال ، هذه الحقيقة المدهشة ألا وهي ان التاريخ وحده (لا علم الاجتماع التجريبي والاحصائي) يستطيع ان يفسر الواقع الريفي الاميركي : فقد تمّ التعمير بالسكان في الاراضي الحرة ، وتم تشغيل الارض بدءاً من المدن (بينما تطورت المدينة في اوروبا في بيئة فلاحية) . وهذا ما يفسر ان الزراعة الفلاحية إما انها غير موجودة في الولايات المتحدة الاميركية ، واما انها انحطاط للزراعة المدينية .

ولدراسة هذا التعقد المزدوج وهذا التبادل في العلاقات المتداخلة ، دون ان نضيع فيه ، يقترح لوفيفر « منهجاً بسيطاً يستخدم التقنيات المساعدة ويشتمل على عدة مراحل :

لنرَ الى لوكاش : ان عبارته « المهرجـــان الدائم للداخلية الفيتيشية » ليست فقط مدعية وغامضة ، بل ان صورتها الظاهرة بالذات مشبوهة . ان اضافة كلمة عنيفة وعينية ككلمة « مهرجان » الحافلة باللون والاثارة والرنين ، انما تهدف بكل وضوح الى ذر الرماد في العيون حول فقر المفهوم ومجانيته : فهو في النهاية اما ان يكون قد اراد ان يشير فقط الى نزعة العصر الادبية الذاتية

= أ – وصفية : الملاحظة مع نظرة متسلحة بالتجربة وبنظرية عامة ...

ب – تحليلية ـ تراجعية : تحليل الواقع . بذل الجهد **لتأريخه** بدقة ...

ج – تاريخية ـ تكوينية : بذل الجهد للوصول الى الحاضر ، لكن بشرط ان يتم توضيحه ، وفهمه ، وشرحه . (هـــنري لوفيفر : «آفاق علم الاجتماع الريفي » ، في « دفاتر علم الاجتماع » ، ١٩٥٣) .

وليس لنا ما نضيفه الى هذا النص العظيم الوضوح والغنى سوى اننا نرى ان هذا المنهج ، بوجهه الوصفي الفينومينولوجي وحركته المزدوجة في التراجع ثم في التقدم، صالح للتطبيق – مع التعديلات التي يمكن ان تفرضها عليه مواضيعه – **في جميع ميادين الانطروبولوجيا** (علم التاريخ الطبيعي للانسان) . وهو المنهج الذي سنطبقه بالاصل ، كما سنرى فيما بعد ، على الدلالات ، على الافراد انفسهم ، وعلى العلاقات العينية بين الافراد . انه وحده يستطيع ان يكون ابداعياً . انه وحده يبرز اصالة الحدث مع إفساح المجال لعقد مقارنات . اخيراً يبقى علينا ان نأسف لان لوفيفر لم يجد مقلدين بين سائر المثقفين الماركسيين .

وهذا تحصيل حاصل ، باعتبار ان هذه النزعة الذاتية كانت شيئاً [مطالباً به]، واما انه يزعم ان علاقة المؤلف بذاتيته كانت بالضرورة عملية [تحويل فيتيشي] ، وهذا كلام يطلق على عواهنه بسرعة اكبر مما ينبغي بكثير [وايلد، بروست، برغسون، جيد ، جويس : بمقدار ما هناك من هذه الاسماء ، تكون هناك علاقات مختلفة مع الذاتي. ويمكننا ان نظهر ، [على العكس] ، انه لا جويس الذي كان يريد خلق مرآة للعالم ونقض اللغة الدارجة وإرساء اسس عمومية لغوية جديدة ، ولا بروست الذي كان يحل « الأنا » في التحاليل والذي كان هدفه الوحيد اعادة توليد [الموضوع الواقعي والخارجي] في تفرده المطلق عن طريق سحر الذاكرة المحضة ، ولا جيد الذي كان متمسكاً بتقاليد المذهب الانساني الارسطوطاليسي ، هم من دعاة فيتيشية الداخلية . ان هذا التصور غير مستخلص من التجربة ، وهو لم يقرر استناداً الى دراسة سلوك البشر الخصوصيين . وفرديته الكاذبة تجعل منه مثالًا (Idée) هيغلياً (كالوعي التعيس او الروح الجميلة) يختلق لنفسه ادواته الخاصة به .

ان هذه الماركسية الكسول تضع كل شيء في كل شيء، وتحول البشر الواقعيين الى رموز لاساطيرها . وهكذا تتحول الفلسفة

الوحيدة التي يمكن لها فعلاً ان تفهم تعقد الكائن الانساني الى حلم بارانوييكي[1] . ان عملية « تحديد المكان » في نظر غارودي انما تعني من جهة اولى ايجاد صلة بين عالمية عصر ما ، وظرف ما ، وطبقة ما ، وعلاقات القوة مع سائر الطبقات . وبين عالمية موقف دفاعي او هجومي (التطبيق الاجتماعي او التصور العقائدي) من جهة ثانية . لكن هذا النظام من الترابطات بين مجردات عالمية انما هو منشأ عن عمد لالغاء الزمرة او الانسان المفترض فيهما موضوعات تحت الدرس . واذا كنت اريد ان افهم فاليري، هذا البورجوازي الصغير المثقف ، الخارج من تلك الزمرة التاريخية والعينية التي هي البورجوازية الفرنسية الصغيرة في اواخر القرن الماضي ، فمن الخير لي ألا أتوجه الى الماركسيين : لانهم سيحلون مكان هذه الزمرة المحددة عددياً [فكرة] شروطها المادية ووضعها بين سائر الزمر (« البورجوازي الصغير يقول دوماً : هذا من ناحية [اولى ... اما من الناحية الاخرى ») ، وتناقضاتها الداخلية . ثم سنعود الى المقولة الاقتصادية، وسنجد ان هذه الملكية البورجوازية الصغيرة

---

١ – البارانويا : عصاب يتميز بكبرياء متطرفة وانانية وريبة .
(المترجم)

مهددة من التركز الرأسمالي ومن المطالب الشعبية في آن واحد ، وهذا ما يسبب بالطبع تأرجح موقفها الاجتماعي . ان هذا كله صحيح الى ابعد حدود الصحة : فهذا الهيكل العظمي من العالمية هو الحقيقة عينها في [مستواها التجريدي] . ولنذهب الى ابعد من ذلك : حين تظل الاسئلة المطروحة في ميدان العالمية ، فان هذه العناصر التخطيطية الاولية قد تسمح احياناً ، لطبعية تركيبها ، باعطاء اجوبة .

لكن موضع البحث يدور حول فاليري . ان ماركسي بلدنا التجريدي لا ينفعل لمثل هذه المسألة التافهة : انه سيؤكد التقدم المستمر للمذهب المادي ثم سيصف مذهباً مثالياً تحليلياً معيناً ، رياضياً ومصبوغاً ببعض التشاؤم ، ليمثله لنـــا في النهاية على انه مجرد رد ، دفاعي اصلًا ، على المذهب العقلي المادي للفلسفة الصاعدة . وسوف يحدد جميع هذه الخصائص [بربطها] بهذا المذهب المادي : فهذا المذهب هو الذي يمثله لنا الماركسيون دوماً على انه المتحولة المستقلة ، والذي لا يقع ابداً عرضة لتأثر ما : ان دور « فكر » ذات التاريخ هذا ، الذي هو تعبير عن العمل التاريخي ، هو دور موصـــل [موجب] . وهم لا يريدون ان يروا ، في مؤلفات

البورجوازية وافكارها ، الا محاولات [تطبيقية] (لكنها باطـــلة دوماً) للاحتماء من الهجومات التي يشتد عنفها اكثر فأكثر ، ولرأب الصدوع والشقوق ، ولتمثل الترشحات العدوة . وهذا اللاتعين شبه الشامل للعقيدة الموصوفة على هذا النحو سيسمح بانشاء منحنى بياني مجرد عنها يكون بمثابة مرشد في كتابة المؤلفات المعاصرة . ومنذ هذه اللحظة ، يتوقف التحليل ، ويحكم الماركسي بأن عمله قـــد انتهى . اما فاليري ، فقد تبخر .

ونحن ايضاً نزعم ان [المثالية موضوع] : والدليل على ذلك انها تسمى ، وتعلم ، وتتبنى ، وتحارب ، وان لها تاريخاً ، وانها لا تكف عن التطور . لقد كانت فلسفة حية ، وهي الان فلسفة ميتة ، لقد كانت شهادة على علاقة معينة بين البشر ، وهي تتكشف اليوم عن علاقات لا انسانية (بين المثقفين البورجوايين ، على سبيل المثال) . لكننا ، لهذا السبب بالضبط ، نرفض ان نجعل منها كلًا واحداً [قبلياً] شفافاً بالنسبة للفكر . وهذا لا يعني ان هذه الفلسفة هي في نظرنا [شيء] . كلا . كل ما هنالك اننا نعتبرها نمطاً خاصاً من الواقع : مثالًا ــ موضوعاً (Idée-objet) . ان هذا الواقع ينتمي الى مقولة « الجماعي » الذي سنحاول ان ندرسه فيما بعد .

ان وجودها ، في نظرنا ، وجود واقعي ، ولن نعرف المزيد عنه الا بالتجربة ، والملاحظة ، والوصف الفينومينولوجي ، والتفهم ، والأعمال المتخصصة . ان هذا الموضوع [الواقعي] يتبدى لنا كتعين للثقافة الموضوعية . لقد كان هذا الموضوع الفكر اللاذع والنقدي لطبقة صاعدة ، واصبح بالنسبة للطبقات المتوسطة نمطاً معيناً من الفكر المحافظ (هناك أنماط اخرى وعلى الاخص مذهب مادي معين يقوم على العلم الوضعي ويضفي طابع الشرعية اما على النفعية او على العرقية حسب المناسبة) . ان هذا «الجهاز الجماعي» يمثل في نظرنا واقعاً آخر غير واقع كنيسة قوطية على سبيل المثال ، لكنه يملك من [الحضور] الراهن [والعمق] التاريخي بقـــدر ما تملك مثل هذه الكنيسة . ويزعم الكثير من الماركسيين انهم لا يرون فيه الا الدلالة المشتركة لافكار متناثرة عبر العالم : ونحن اكثر واقعية منهم . وهذا سبب اضافي آخر يدفعنا الى ان نرفض عكس الالفاظ ، واضفاء طابع الفيتيشية على الجهاز ، واعتبار المثقفين المثاليين تظاهرات له : انا نعتبر عقيدة فاليري نتاجاً عينياً وفريداً لموجود يتميز [جزئياً بارتباطاته] بالمثالية ، لكننا نرى انه يتوجب علينا ان نفهمه في خصوصيته وقبل كل شيء بدءاً

من الزمرة العينية التي خرج منها . وهذا لا يعني البتة ان ردود فعله لا تتضمن ردود فعل بيئته ، وطبقته ، الخ ... انما يعني فقط اننا سندركها بعدياً (a posteriori) بالملاحظة وبجهدنا من اجل التوحيد الكلي للمعرفة الممكنة حول هذه المسألة . ان فالـــيري مثقف بورجوازي صغير ، هذا ما لا ريب فيه . لكن ليس كل مثقف بورجوازي صغير فاليري . ان النقص الابداعي في الماركسية كامن في هاتين الجملتين . ان الماركسية تفتقر كي تلتقط التطور الذي ينتج الشخص ونتاجه داخل طبقة ومجتمع معطى في لحظة تاريخية معينة ، الى تسلسل في التوسطات . انها لن تجد ، اذا ما نعتت فاليري بأنه بورجوازي صغير وعمله بأنه مثالي ، في اي منهما ما وضعته فيهما . وبسبب هذه الفاقة ينتهي بها الامر الى التخلص من الخاص بأن تحدده على انه نتاج الصدفة وحدها . يكتب انجلز : « ان يرتفع مثل هذا الانسان ، وعلى وجه التحديد هذا الانسان ، في ذلك العصر المحدد ، وفي ذلك البلد المعين ، فهذه بالطبع صدفة محضة . لكن لو لم يوجد نابليون ، لوجد غيره مكانه ... وهكذا الحال مع جميع الصدف او مع كل ما يبدو صدفة في التاريخ . وكلما ابتعد الميدان الذي نستكشفه عن الاقتصاد وكلما اتخذ

طابعاً عقائدياً مجرداً ، وجدنا المزيد من الصدفة في تطوره ... لكن لنرسم المحور الوسطي للمنحنى ... ان هذا المحور يميل لأن يصبح موازياً لمحور التطور الاقتصادي » . وبتعبير آخر ، ان الطابع العيني [لهذا] الرجل هو ، في نظر انجلز ، « طابع عقائدي مجرد » . ولا وجود لما هو واقعي ومعقول الا المعدل الوسطي للمنحنى (منحنى حياة ، او تاريخ ، او حزب ، او زمرة اجتماعية) وهذه اللحظة من العالمية تتجاوب مع عالمية اخرى (الاقتصاد بالمعنى الخالص لهذه اللفظة) . لكن الوجودية تعتبر هذا التصريح تحديداً تعسفياً للحركة الجدلية ، ايقافاً للفكر ، رفضاً للفهم . انها ترفض ان تترك الحياة الواقعية تحت سطوة صدف الولادة التي لا يمكن للفكر ان يعقلها لتتأمل عالمية تكتفي بالانعكاس الى ما لا نهاية في نفسها[1] . انها تهدف ، مع بقائها وفية للأطروحات الماركسية ، الى ان تجد التوسطات التي تسمح بتوليد العيني الخاص ، الحياة ،

---

١ — هذه المحاور الوسيطة المتوازية ترجع في الحقيقة الى خط واحد : ان علاقات الانتاج والبنى الاجتماعية ـ السياسية والعقائد تبدو ، اذا ما نظرنا اليها من هذه الزاوية مجرد « ترجمات متباينة لجملة واحدة » (كما في الفلسفة السبينوزية) .

الصراع الواقعي المؤرخ ، والشخص بدءاً من التناقضات [العامة] للقوى المنتجة ولعلاقات الانتاج . ان الماركسية المعاصرة تظهر ، على سبيل المثال ، ان واقعية فلوبير متناسبة مع عملية تحويل رمزي متبادل مع التطور الاجتماعي والسياسي للبورجوازية الصغيرة في ظل « الامبراطورية الثانية » . لكنها لا تظهر [ابداً] تكوين هـــذا التبادل في المنظور . اننا لا نعرف لا لماذا فضل فلوبير الادب على كل شيء ، ولا لماذا عاش حياة انعزالية ، ولا لماذا كتب [هذه] الكتب بدلاً من كتب دورانتي او غونغور . ان الماركسية تعين المكان لكنها باتت لا تكتشف شيئاً : انها تترك انظمة اخرى لا مبادىء لها تقرر الظروف الدقيقة للحياة وللشخص ، ثم تأتي لتثبت ان هذه المخططات قد ثبتت صحتها مرة أخرى : فقد كان عـــلى فلوبير ، المنتمي الى البورجوازية ، باعتبار ان الاشياء كانت على ما هي عليه ، وباعتبار ان الصراع الطبقي اتخذ هذا الشكل او ذاك ، ان يعيش كما عاش وان يكتب ما كتب . لكن ما تغفل الكلام عنه انما هو على وجه التحديد معنى هذه الكلمات الثلاث « المنتمي الى البورجوازية » . ذلك ان فلوبـــير ليس بورجوازياً بسبب من دخله المالي ولا بسبب من طبيعة عمله الفكري المحض.

[انه ينتمي الى البورجوازية] لانه [ولد فيها] ، اي لانه ظهر وسط اسرة [بورجوازية اصلاً[1]] ، كان زعيمها، الطبيب الجراح في مدينة روان ، محمــولًا بحركة طبقته الصاعدة . واذا كان يفكر كبورجوازي ، ويشعر بأنه بورجوازي ، فهذا لانه قد جعــل بورجوازياً في عصر لم يكن يستطيع حتى ان يفهم معنى الحركات والادوار التي تفرض عليه . وكانت هذه الاسرة ، كسائر الاسر، [خاصة] : كانت امه على صلة قربى بطبقة النبلاء ، وكان ابوه ابن طبيب بيطري قروي ، وقد شعر غوستاف منـــذ نعومة اظفاره بكراهية نحو اخيه البكر ، الاكثر موهبة منه ظاهرياً . اذن فقد تدرب غوستاف فلوبير تدرباً غامضاً عـــلى طبقته ، في اطار خصوصية تاريخ معين ، ومن خـــلال تناقضات خاصة [بتلك] الاسرة . ان الصدفة لا وجود لها ، او على الاقل لا توجد كما يظن: ان الطفل يصبح هذا او ذاك لانه يعيش العالمي كخاص . ولقد عاش الطفل غوستاف [من خلال الخاص] الصراع بين الابهة

---

١ – يمكن ايضاً للانسان ان **يصبح بورجوازياً** : وعلى وجه التمديد، ان البورجوازي الصغير ليس هو هو نفسه اذا كان قد اصبح كذلك بعد ان عـــبر حدوداً فاصلة ، او اذا كان بورجوازياً بالولادة .

الدينية لعهد ملكي يزعم انه يولد من جديد وبين لادينية والده ، البورجوازي الصغير المثقف وابن الثورة الفرنسية . واذا ما نظرنا الى هذا الصراع من زاوية عامة ، فانه يعبر عن نضال المالكين العقاريين القدامى ضد محتكري الخيرات القومية وضد البورجوازية الصناعية . وهذا التناقض (المقنع اصلاً في عهد « عودة الملكية » بسبب توازن مؤقت) قد عاشه فلوبير بالنسبة لشخصه وحده ومن خلال شخصه . فلا ريب في ان صبواته الى النبل وعلى الاخص الى الايمان قد اخمدها بلا انقطاع عقل والده التحليلي . وهكذا افسح فلوبير مكاناً [في نفسه] فيما بعد ، لذلك الاب الساحق الذي لم يكف ، حتى بعد ان مات ، عن هدم الله ، خصمه الرئيسي ، ولا عن ارجاع صبوات ابنه الى أمزجة جسدية . بيد ان فلوبير الصغير عاش كل شيء في الظلمات ، اي دونما وعي واقعي ، عاش في الهلع ، والهرب ، وعدم التفهم ، ومن خـــلال وضعه المادي كطفل بورجوازي ، موفور الغذاء ، موفور الرعاية ، لكنه عاجز ومفصول عن العالم . ولقد عاش [باعتباره طفلاً] وضعه المستقبل من خلال المهن التي ستتاح له : كان حقده على اخيـــه البكر ، التلميذ اللامع في كلية الطب ، يسد عليه طريق العلوم ، اي انه

كان لا يريد ولا يجرؤ ان يكون جزءاً من النخبة « البورجوازية الصغيرة . فبقيت امامه الحقوق : ومن خلال هذه المهن التي كان يحكم عليها بأنها منحطة ، اشمأز من طبقته الخاصة . وكان هذا الاشمئزاز بالذات وعياً وانسلاخاً نهائياً من البورجوازية الصغيرة في آن واحد . ولقـــد عاش ايضاً الموت البورجوازي ، ذلك الانعزال الذي يرافقنا منذ الولادة ، لكنه عاشه من خلال البنى العائلية : كان البستان الذي يلعب فيه مع اخته مجاوراً المخبر الذي كان ابوه يقوم فيه بالتشريح . وهكذا اتحد كل شيء ، الموت ، الجثث ، اخته الصغيرة التي قضت في عنفوان الحياة ، علم ابيه ولادينيته ، اتحد هذا كله في موقف معقد وخاص جداً . ان المزيج المتفجر من النزعة العلمية الوضعية الساذجة ومن الدين الذي بدون إله ، هذا المزيج الذي يكوّن فلوبير والذي يحاول ان يتجاوزه بحب الفن الشكلي ، نستطيع ان نفسر اذا فهمنا حق الفهم ان كل شيء قد حدث [في الطفولة] ، اي في وضع متميز جذرياً عن الوضع الراشد : انها الطفولة التي تكوّن الاحـــكام المسبقة التي لا يمكن تجاوزهـــا ، انها هي التي تشعر الطفل ، من خلال عنف التأديب وضياع الحيوان المؤدب ، بالانتماء الى الوسط

[وكأنه حدث فريد]. ان التحليل النفسي وحده يسمح اليوم بدراسة سلوك الطفل الذي سيحاول، في الظلام، متجسساً طريقه تجسساً، ان يمثل الشخصية الاجتماعية التي يفرضها عليه الراشدون دون ان يفهم ذلك، انه وحده الذي سيبين لنا هل يختنق هذا الطفل في دوره، ام هل يسعى الى التملص منه ام هل يتحد به كل الاتحاد. انه وحده يسمح بالتقاط الانسان بكامله في الراشد، اي مع ثقل تاريخه لا في تعيناته الراهنة فحسب. واننا لنخطىء كل الخطأ اذا تصورنا ان هذا النظام يتعارض مع المادية الجدلية. يقيناً، لقد أنشأ بعض الهواة في الغرب نظريات «تحليلية» عن المجتمع او التاريخ ينتهي بها الامر، بالفعل، الى المثالية. كم من مرة فوجئنا بتحليل روبسبيير تحليلا نفسياً دونما فهم لحقيقة ان تناقضات سلوكه كانت مشروطة بتناقضات الموقف الموضوعية؟ ومن المؤسف، بعد ان فهمنا كيف ان البورجوازية الترميدورية[1]، التي شلهـــا النظام

---

١ – نسبة الى شهر ترميدور وهو الشهر الحادي عشر من السنة الجمهورية التي اعلنتها الثورة الفرنسية. وهو شهر مشهور اذ تم في اليوم التاسع منه قلب حكم روبسبيير، فكانت نهاية «الارهاب». (٢٧ تموز ١٧٩٤).

(المترجم)

الديموقراطي ، وجدت نفسها عملياً مضطرة الى المطالبة بدكتاتورية عسكرية ، ان نقرأ ، بريشة طبيب نفسي ، ان نابليون يتفسر بتصرفاته الفاشلة . لقد كان دي مان ، الاشتراكي البلجيكي ، اشد مغالاة ايضاً ، حين بنى المعارك الطبقية على « عقدة نقص البروليتاريا » . وبالعكس، لقد ارادت الماركسية ، بعد ان اصبحت علماً عالمياً ، ان تدمج بها التحليل النفسي بدق عنقه . فكونت عنه فكرة ميتة تجد بالطبع مكانها في نظام متيبس : فكان المثالية وقد عادت مقنعة ، وكان تجسداً لفيتيشية الداخلية . لكن المنهج في كلتا الحالتين تحول الى نزعة دوغمائية (Dogmatisme) : ففلاسفة التحليل النفسي يجدون تبريرهم في « المعممين » الماركسيين ، والعكس بالعكس . وفي الواقع ، ان المادية الجدلية لم تعد تستطيع ان تحرم نفسها بعد الآن من التوسط الممتاز الذي يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة الى بعض سمات الفرد الفريد . ان التحليل النفسي لا يملك مبادىء ، لا يملك أساساً نظرياً : انه لا يكاد يترافق — لدى يونغ وفي بعض مؤلفات فرويد — الا بميتولوجيا مقلمة الاظافر تماماً . وفي الحقيقة ، انه منهج يهتم قبل كل شيء بتقرير الشكل الذي يعيش به الطفل علاقاته العائلية داخل

مجتمع معطى . وهذا لا يعني انه يضع موضع شك أولية المؤسسات. ان موضوعه ، على العكس تماماً ، يتعلق هو نفسه ببنية أسرة خاصة [معينة] وهذه الأسرة ليست الا تفرداً معيناً في البنية العائلية الخاصة بطبقة معينة ، في ظروف معينة . وعلى هذا فان الدراسات التحليلية النفسية المحصورة في نطاق واحد ـــ اذا كانت دوماً ممكنة ـــ ستبرز من نفسها تطور الاسرة الفرنسية بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين ، الذي سيعبر بدوره وبطريقته عن التطور العام لعلاقات الانتاج .

ان ماركسيي اليوم لا يهتمون الا بالراشدين : ان من يقرؤهم يظن اننا نولد في السنة التي نربح فيها اجرتنا الاولى . لقد نسوا طفولتهم الخاصة ، وكل شيء يحدث ، اذا ما قرأناهم ، وكأن البشر يشعرون بضياعهم وتشيؤهم [في شغلهم الخاص أولًا ، في حين ان كل انسان يعيش هذا التشيؤ [أولًا] ، في طفولته ، [في شغل أهله]. انهم ، على نفورهم من التعليلات الجنسية المحضة اكثر مما ينبغي ، يستفيدون منها ليدينوا منهجاً للتعليـــل يزعم بكل بساطة انه يستبدل الطبيعة بالتاريخ في كل انسان . انهم لم يفهموا بعد ان الجنسية (Sexualité) ليست الا شكلاً من اشكال الحياة في مستوى

معين وانها كلية وضعنا من زاوية مغامرة فردية معينة . امـــا الوجودية فتعتقد ، على العكس ، بأنها تستطيع ان تدمج هـــذا المنهج لانه يكتشف نقطة ولوج الانسان في طبقته ، اي العائلة الفردية كتوسط بين الطبقة العالمية والفرد ، وبالفعـــل ان العائلة تتكون من خلال حركة التاريخ العامة وعن طريقها وتعاش من جهة اخرى كمطلق في اعماق الطفولة وقتامتها . لقد كانت اسرة فلوبير من نمـــط نصف اهلي ، وكانت متخلفة قليلًا عن الاسر الصناعية التي كان يعالجها الاب فلوبير او يعاشرها . وكان الاب فلوبير ، الذي كان يرى ان « معلمه » دوبويترن يهضمه حقه ، يرهب الجميع بسطوته ، وشهرته ، وسخريته الفولتيرية ، ونوبات غضبه الرهيبة ، او نوبات سوداويته . وهكذا نفهم بسهولة ان علاقة الصغير غوستاف بأمه لم تكن محددة قـــط : فالام لم تكن الا انعكاساً للدكتور الرهيب . فالمسألة كانت اذن مسألة انتقال حساس للغاية ، غالباً ما فصل فلوبير عن معاصريه : كان فلوبير يتميز ، في عصر كانت فيه الاسرة الزوجية النمط الشائع بين البورجوازية الغنية وكان فيه دو كامب[1] ولو بواتوفان يصوران اطفالًا متحررين

---

١ ـ مكسيم دو كامب : كاتب فرنسي ، كان على صـــلة وثيقة بفلوبير . (١٨٢٢ — ١٨٩٤) . (المترجم)

من السلطة الابوية ، اقول كان فلوبـــير يتميز بـ « شخوص » الى الاب . اما بودلير ، الذي ولد في العام نفسه ، فسوف يشخص، على العكس ، نحو أمه طوال حياته . وهذا التباين يتفسر بتباين البيئتين : ان بورجوازية فلوبير جلفة ، حديثة (تمثل الام، ذات صلة القربى البعيدة بطبقة النبلاء ، طبقة من الملاك العقاريين في سبيلها الى الانقراض ، والاب يخرج مباشرة من قرية ولا يزال يرتدي في روان ثياباً غريبة فلاحية : جلد ماعز في الشتاء) . انها قادمة من الريف ، وهي راجعة اليه ما دامت تشتري الارض كلما اغتنت . اما أسرة بودلير ، البورجوازية ، المدينية منذ زمن اطول بكثير ، فهي تعتبر نفسها الى حد ما منتمية الى نبالة الثوب : انها تملك اسهماً وألقاباً . ولقد برزت الام لوحدها ، بعض الوقت ، في عنفوان استقلالها، بين سيدين ، وحاول اوبيك[1]، فيما بعد ، ان يتظاهر بأنه « متشدد » ، بيد ان السيدة اوبيك ، الحمقاء والمغرورة بما فيه الكفاية ، لكن الفاتنة والمحبذة في عصرها ، لم تكف عن الوجود [بنفسها] .

---

١ – الجنرال اوبيك هو الزوج الثاني لوالدة شارل بودلير بعد وفاة زوجها الاول السيد بودلير . (المترجم)

لكن لنأخذ حذرنا : فكل انسان يعيش اعوامه الاولى في الضياع او في الانبهار وكأنه يعيش واقعاً عميقاً ووحيداً : ان صيرورة الخارجية داخلية لهي هنا واقعة غير قابلة للارجاع الى غيرها . ان « صدع » الصغير بودلير انما هو ترمل ام جميلة للغاية وزواجها مرة ثانية ، بالطبع : لكنه ايضاً صفة خاصـــة بحياته ، فقدان توازن ، مصيبة ستلاحقه حتى مماته . و « شخوص » فلوبير الى ابيه انما هو التعبير عن بنية من بنى الزمر ، وانما هو حقده كبورجوازي ، ونوباته « الشبيهة بالهستيريا » ، ودعوته الصومعية . ان التحليل النفسي يرجع من ناحية اولى ، من داخل توحيد كلي جدلي ، الى البنى الموضوعية والى الشروط المادية ، ويرجع من ناحية ثانية الى تأثير طفولتنا التي لا يمكن تجاوزها على حياتنـــا الراشدة . ويصبح من المستحيل بعد الآن فصاعداً ان نربط مباشرة « مدام بوفاري » بالبنية السياسية ـــ الاجتماعية وبتطور البورجوازية الصغيرة . بل ينبغي ان نربط الاثر بالواقع الراهن باعتبار ان فلوبير عاشه من خلال طفولته . وينتج عن ذلك ، بالطبع ، انتقال معين : فهناك بعض التأخر في التجاوب بين مغناطيسية الأثر وبين الحقل المغناطيسي للعصر الذي ظهر فيه بالذات . ذلك انه كان على

هذا الأثر ان يجمع في ثناياه عدداً معيناً من الدلالات المعاصرة ودلالات اخرى تعبر عن حالة قريبة العهد لكن المجتمع قد تجاوزها . وهذا [التأخر في التمغنط] ، الذي يهمله الماركسيون دوماً ، يبين بدوره الواقع الاجتماعي الحقيقي الذي تتميز فيه الاحداث والنتاجات والافعال [المعاصرة] بالتنوع الفائق العادة في عمقها الزمني . ولقد جاء زمن بدا فيه فلوبير [متقدماً] على عصره (في ايام « مدام بوفاري ») لانه [متخلف عنه] ، لأن أثره يعبر تعبيراً مقنعاً لجيل مشمئز من الرومانتيكية عن نوبات اليأس الرومانتيكي المتأخر لطالب من عام ١٨٣٠ . ان المعنى الموضوعي للكتاب ــ الذي يعتبره الماركسيون ، كتلاميذ مجتهدين لتين ، مشروطاً بالزمن من خلال المؤلف ــ هو نتيجة تسوية بين ما يطالب به ذلك الشباب الجديد بدءاً من تاريخه الخاص وبين ما يستطيع المؤلف ان يقدمه لهذا الشباب بدءاً من تاريخه ، اي ان يحقق الاتحاد الغريب بين زمنين ماضيين من تلك البورجوازية الصغيرة المثقفة (١٨٣٠ ــ ١٨٤٥) . وانما بدءاً من هنا كان يمكن ان [يستخدم] الكتاب في منظورات جديدة كسلاح ضد طبقة

او عهد[1] . لكن الماركسي ليس عليه ان يخشى شيئاً من هـــذه المناهج الجديدة : فهي تعيد فقط الى حالتها الأولى مناطق عينية من الواقع وتململات الشخص تأخذ معناها الحقيقي حين نتذكر انها تعبر عينياً عن استلاب الانسان (Aliénation) . والوجودية لا تستطيع اليوم ، بمساعدة التحليل النفسي ، الا ان تدرس اوضاعاً يكون الانسان ذاته فيها ضائعاً منذ الطفولة لانه لا وجود الا لبشر ضائعين في مجتمع يقوم على الاستغلال[2] .

---

١ – اولئك القراء الشباب كانوا انهزاميين : انهم يطلبون من كتابهم ان يظهروا لهم ان العمل مستحيل ، لمحو عار اخفاقهم في ثورتهم . ان الواقعية ، في نظرهم ، هي ادانة الواقع : فالحياة ليست الا غرقاً مطلقاً . وثمة مقابل ايجابي لتشاؤم فلوبير (الصوفية الجمالية) نجده في كل مكان من « مدام بوفاري » ، ويفقأ العيون فقئاً ، لكن الجمهور لم « يتشربه » لانه لم يكن يبحث عنه . ولقد كان بودلير الوحيـــد الذي رأى بوضوح ، فكتب : « ان موضوع (تجربة القديس انطوان) و (مدام بوفاري) واحد » لكن ماذا كان يمكنه تجاه ذلك الحدث الجديد والجماعي الذي هو تغير الكتاب بالقراءة ؟ لقد ظل هذا المعنى من معاني « مدام بوفاري » مقنعاً الى اليوم : ذلك ان كل شاب يطلع على هذا الكتاب ، في عام ١٩٥٧ ، انما يكتشفه على جهل منه من خلال الاموات الذين حرفوا فيه .

٢ – ثمة سؤال ينطرح مع ذلك : يرى الماركسيون ان التصرفات الاجتماعية لفرد من الافراد مشروطة بالمصالح العامة لطبقته . وتصبح هـــذه المصالح – المجردة في البداية – عن طريق حركة الديالكتيك قوى عينية تقيدنا : انها =

انىا لم ننته مع [التوسطات] : فالشخص الفريد يجد نفسه ، على صعيد علاقات الانتاج وعلى صعيد البنى السياسية ـ الاجتماعية، مشروطاً [بعلاقاته الانسانية]. وما من ريب في ان هذا الشرط لا يرجع ، في حقيقته الاولى والعامة ، الى « صراع القوى المنتجة مع علاقات الانتاج » . لكن هذا كله لا [يعاش] بمثل هذه البساطة . او بالاحرى ان المسألة هي معرفة ما اذا كان [الارجاع] ممكناً .

= هي التي تسد علينا أفقنا ، انها هي التي تعبر عن نفسها في افواهنا ، وهي التي تردعنا حين نريد ان نفهم افعالنا الى ابعد حدود الفهم ، وحين نريد ان ننسلخ عن وسطنا . فهل هذه الاطروحة متناقضة مع فكرة شرط الطفولة لتصرفاتنا الحاضرة ؟ لا اعتقد ذلك ، بل من السهل ان نرى ، على العكس ، ان التوسط التحليلي لا يغير شيئاً : يقيناً ، ان احكامنا المسبقة، وافكارنا، واعتقاداتنا هي، في نظر معظمنا ، غير قابلة للتجاوز ، **لاننا شعرنا بها اولا في طفولتنا** . وانما هو عمانا الطفولي، هلعنا المتطاول الذي يفسر ـ جزئياً ـ ردود أفعالنا اللاعقلية، ومقاوماتنا للعقل . لكن ما هي ، على وجه التحديد ، تلك الطفولة غير القابلة للتجاوز ، ان لم تكن طريقة خاصة في عيش مصالح الوسط العامة . ليس ثمة من شيء قد تغير : بل على العكس ، ان التكالب ، والهوى المجنون المجرم ، وحتى البطولة ، تجد من جديد **كثافتها الحقيقية** ، وجذورها ، وماضيها : فالتحليل النفسي ، اذا ما تصورناه توسطاً ، لا يدخل اي مبدأ جديد على التعليل : بل انه يتحفظ من نفي علاقة الفرد المباشرة والحاضرة بالوسط او بالطبقة . انه يعيد ادخال التاريخية والسلبية في الطريقة التي يحقق بها الشخص ذاته كعضو في فئة اجتماعية محددة .

ان الشخص يعيش ويتعرف بقدر متفاوت من الوضوح وضعه من خلال انتمائه الى زمر . ومعظم هذه الزمر محلية ، محددة ، معينة مباشرة . فمن الواضح ، بالفعل ، ان عامل المصنع يتعرض لضغط « زمرته الانتاجية » . لكنه اذا كان يقطن بعيداً عن مكان عمله ، كما هي الحالة في باريس ، فانه يخضع ايضاً لضغط « زمرته السكنية ». والحال ان هذه الزمر تمارس تأثيرات متنوعة على اعضائها . بل ان « الجزيرة » او « البلدة » او « الحي » تعرقل احياناً في كل فرد قوة المصنع او الورشة الدافعة . والمقصود معرفة هل ستحل الماركسية الزمرة السكنية الى عناصرها ام ستعترف لها باستقلال نسبي وبقدرة على التوسط . والقرار ليس سهلاً كل السهولة : فمن ناحية اولى نرى ، بالفعل ، ان « انتقال » الزمرة السكنية والزمرة الانتاجية ، وان « تأخر » الزمرة الاولى عن الثانية انما يثبتان صحة التحاليل الاساسية للماركسية ، وبمعنى ما ، لا شيء جديد ، ولقد اظهر الحزب الشيوعي نفسه منذ ولادته انه يعرف هذا التناقض ما دام ينظم اينما امكنه خلايا معمل بدلًا من خلايا حي. لكن من الظاهر لكل ذي عينين ، من الجهة الثانية، ان اصحاب العمل ، حين يحاولون ان يجددوا مناهجهم على اساس « حديث »،

يحبذون انشاء زمر عرقلة بعيدة عن السياسة ، المقصود منها في فرنسا ابعاد الشباب عن الحياة النقابية والسياسية . ففي آنيسي مثلاً، التي تتصنع بسرعة كبيرة والتي تطرد السواح وهواة السكن في الأرياف حتى في الاحياء التي تحف البحيرة مباشرة ، يلاحـــظ المحققون ازدياداً وتكاثراً في جمعيات الثقافة والرياضة ونوادي الهواة الخ... وهي جمعيات ذات صفة ملتبسة الى ابعد حدود الالتباس: لا ريب في انها ترفع من مستوى اعضائها الثقافي ــ وهذا مـــا يظـــل كسباً للبروليتاريا ، في كل الاحوال ــ لكن من المؤكد ايضاً انها عقبة في وجه التحرر . وينبغي ان ندرس علاوة على ذلك ما اذا لم تكن الثقافة في هذه الجمعيات (التي توفرت لدى ارباب العمل براعة ابقائها مستقلة) موجهة [بالضرورة] (أي في اتجاه العقيدة البورجوازية . فالاحصائيات تظهر ان العمال يقبلون اكثر ما يقبلون على الكتب البورجوازية التي نالت نجاحاً شعبياً (Best-sellers) . ان هذه الملاحظات تميل الى ان تجعل من « العلاقة بالزمرة » واقعاً معاشاً لذاته ، يملك فعالية خاصة . ففي المسألة التي تهمنا هنا ، على سبيل المثال ، لا ريب في ان هذه العلاقة تقف كشاشة فاصلة بين الفرد والمصالح العامة لطبقته . ان صلابة الزمرة

هذه (التي لا ينبغي ان نخلطها مع لست ادري اي وعي جماعي) ستبرر وحدها ما يسميه الاميركان «الميكروسوسيولوجيا» . بل اكثر من ذلك: ان علم الاجتماع يتطور، في الولايات المتحـــدة الاميركية، بسبب من فعاليته بالذات. واني لاذكر، بالفعل، الذين قد يميلون الى ان لا يروا في علم الاجتماع الا نمطاً من المعرفة المثالية السكونية، وظيفته الوحيدة اخفاء التاريخ، ان ارباب العمل، في الولايات المتحدة، هم الذين يشجعون هذا النظام، وبخاصة الابحاث التي تتناول الزمر الضيقة كتوحيد كلي للعلاقات الانسانية في موقف محدد. وفي النهاية ان النزعة الابائية[1] الاميركية المحدثة والهندسة الانسانية (Human Engineering) انما تقومان على اعمال علماء الاجتماع وحدها تقريباً. لكن لا ينبغي ان نتخذ من ذلك ذريعة لنتبنى بسرعة الموقف المعاكس ونرفض علم الاجتماع بدون استئناف لانه «سلاح طبقي في أيدي الرأسماليين». فاذا كان سلاحاً فعالًا ــ ولقد أثبت انه كذلك ــ فهذا لأنه صحيح

---

١ ــ الآبائية نظام من الحكم دكتاتوري يعتبر فيه الدكتاتور نفسه أباً قيماً على المجتمع. (المترجم)

من زاوية من الزوايا . واذا كان في « ايدي الرأسماليين » ، فهذا سبب اضافي آخر لنزعه منهم ولقلبه ضدهم .

لا ريب في ان مبدأ الابحاث هو في غالب الاحيان مثالية مقنعة . فهناك ، لدى لوفن على سبيل المثال ، (كما لدى جميع انصار مذهب الغشتالت) ، عملية تحويل فيتيشي للتوحيد الكلي : فهو بدلًا من ان يرى حركة التاريخ الواقعية ، يؤقنمها [ويفهمها] على انها كليات [جاهزة الصنع] : « ينبغي ان ننظر الى الموقف ، مع كل مقتضياته الاجتماعية والثقافية . [وكأنه كل واحد عيني ديناميكي » . او ايضـــاً : « ... ان الخصائص البنيوية لكلية ديناميكية ليست هي نفس خصائص الاجزاء » . والمسألة ، من ناحية اخرى ، مسألة تركيب للخارجية : فعالم الاجتماع يظل خارجاً عن هذه الكلية المقررة . انهم يريدون ان يحتفظوا بفوائد نظرية الغائية مع بقائهم [وضعيين] ، اي مع حذفهم او تقنيعهم غايات النشاط الانساني . وفي مثل هذه اللحظة ، يطرح علم الاجتماع نفسه لذاته ، ويعارض الماركسية : لا بتأكيده استقلال منهجه المؤقت ـــ مما سيتيح المجال على العكس لدمجه ـــ بل بتأكيده الاستقلال الجذري لموضوعه . [استقلال انطولوجي] : مهما كانت الاحتياطات التي

تتخذها ، فاننا لا نستطيع ، بالفعل ، ان نمنع ان تكون الزمرة المعقولة على هذا النحو وحدة جوهرية ــ [حتى وبخاصة] اذا حددنا وجودها ، مدفوعين بارادة التجريبية ، بمجرد عملها ، [واستقلال منهجي] : فهم يحلون محل حركة التوحيد الكلي الجدلية كليات راهنة . وهذا يستلزم طبعاً رفض الجدل والتاريخ ، بمقدار ما يكون الجدل اولًا الحركة الواقعية لوحدة في سبيلها الى التكون، لا دراسة، ولو « وظيفية » و « ديناميكية » لوحدة جاهزة التكون، ان كل قانون ، في نظر لوفن ، قانون بنيوي ، يدل دلالة واضحة على وظيفة او علاقة وظيفية بين اجزاء الكل الواحد . وبسبب هذا على وجه التحديد ، يكتفي عن طواعية بدراسة مـــا سماه لوفيفر « التعقد الافقي » . انه لا يدرس لا تاريخ الفرد (التحليل النفسي)، ولا تاريخ الزمرة . وانما عليه ينطبق مأخـــذ لوفيفر الذي ذكرناه آنفاً بـــين الملاحظات : ان منهجه يزعم انه يسمح بتقرير الملامح الوظيفية لمجتمع ريفي في الولايات المتحدة الأميركية. لكنه يفسرها جميعها بالنسبة لاشتقاقات الكلية . انه سيخطىء اذن التاريخ من هنا بالذات لانه يحرم على نفسه ، على سبيل المثال ، تفسير التجانس الديني الملحوظ لزمرة من الزراع البروتستانتيين :

وبالفعل ، لا يهمه كثيراً ان يعرف ان انفتاح المجتمعات الريفية انفتاحاً كاملًا للمناهج المدينية في الولايات المتحدة الاميركية ناتج عن ان الريف قد تكون [بدءاً من المدينة] ، عن طريق أناس كانوا يمتلكون من البداية تقنيات صناعية متقـــدمة نسبياً . ان لوفن سيعتبر هذا التعليل ــ حسب صيغه الخاصة ــ تعليلًا قائماً على فكرة العلية الارسطوطاليسية . لكن هذا يعني على وجه التحديد انه عاجز عن فهم التركيب تحت شكل جدل : اذ ينبغي ان يكون هذا التركيب [معطى] بالنسبة له . واخيراً ، [استقلال متبادل] للمجرب وللزمرة التجريبية : فعالم الاجتماع غير معين المكان ، واذا كان معين المكان ، فان احتياطات عينية تكفي لحذف هذا التعين (Désituer) . ومن الممكن ان يحاول الاندماج بالزمرة لكن هذا الاندماج مؤقت ، فهو يعرف انه سيتملص منه ، وأنه سيكوّن ملاحظاته من خلال الموضوعية . ومجمل القول ، انه يشبه اولئك الشرطة الذين غالباً ما تقترحهم علينا السينما كنماذج والذين ينالون ثقة رجال العصابات كي يستطيعوا ان يشوا بهم على افضل وجه : حتى ولو ساهم عالم الاجتماع والشرطي في عمل جماعي ، فمن البدهي

ان هذا العمل موضوع بين هلالين ، وأنهما لا يقومان الا بحركات هذا العمل الخارجية في سبيل « مصلحة عليا » .

يمكننا ان نوجه المآخذ نفسها الى مفهوم «الشخصية الاساسية» الذي يحاول كاردنر ان يدخله على المذهب الثقافي الاميركي المحدث. فاذا كنا نريد ألا نرى فيه الا طريقة معينة يوحد الشخص فيها وبها المجتمع توحيداً كلياً ، فان المفهوم سيكون لامجدياً كما سنرى عما قليل . فمن العبث واللغو الكلام ، على سبيل المثال ، عن « الشخصية الاساسية » للبروليتاري الفرنسي اذا كنا نملـــك منهجاً يسمح لنا بان نفهم كيف ان الشغيل يرمي بنفسه نحو الصيرورة الموضوعية لذاته بدءاً من الشروط المادية والتاريخية . وعلى النقيض من ذلك ، اذا ما اعتبرنا هذه الشخصية واقعاً موضوعياً يفرض نفسه على اعضاء الزمرة ، ولو بصفة « اساس لشخصيتهم » ، فانها ستكون فيتيشياً : اننا نطرح الانسان قبل الانسان ونوطد علاقة العلية . ان كاردنر يعين مكان شخصيته الاساسية في « منتصف الطريق بين المؤسسات البدائية (التي تعبر عن تأثير الوسط عـــلى الفرد) والثانوية (التي تعبر عن رد فعل الفرد على الوسط) . ان هذه « الحركة الدائرية » تظل رغم كل شيء سكونية ، ولا شيء

يظهر ، من جهة ثانية ، عدم جدوى المفهوم الذي ندرسه هنا كهذا الموقف « في منتصف الطريق » : صحيح ان الفرد مشروط بالوسط الاجتماعي وانه ينقلب عليه ليشرطه ، بل ان هذا بالذات — ولا شيء آخر — هو الاساس الذي يقوم عليه واقعه . لكن اذا كنا نستطيع ان نحدد المؤسسات البدائية وان نتابع الحركة التي يكوّن بها الفرد نفسه بتجاوزه هذه المؤسسات ، فما حاجتنا الى ان نضع على الطريق هذا الزي الجاهز الصنع؟ ان « الشخصية الاساسية » تتأرجح بين العالمية المجردة [بعدياً] وبين الجوهر العيني باعتباره [كلية جاهزة]. واذا ما اعتبرناها [مجموعاً سابق الوجود] على المجموع الذي سيولد ، فانها اما ان توقف التاريخ وترجعه الى انقطاعات من انماط الحياة وأساليبها ، واما ان التاريخ هو الذي ينسفها بحركته المستمرة .

ان هذا الموقف الاجتماعي يتفسر بدوره [تاريخياً] . ان النزعة التجريبية المغالية — التي تهمل من حيث المبدأ الارتباطات بالماضي — ما كان يمكنها ان تولد الا في بلد تاريخه قصير نسبياً . فالرغبة في وضع العالم الاجتماعي خارج الحقل التجريبي تعبر في آن واحد عن « المذهب الموضوعي » البورجوازي وعن نفي

معاش معين : فلوفن المنفي من ألمانيا والمعذب على ايدي النازيين ينقلب على حين غرة الى عالم اجتماعي ليجد الوسائل العملية لاصلاح المجتمع الألماني الذي يقدر ان هتلر قد خربه. لكن هذا الاصلاح لا يمكن ان ينال [بالنسبة له]، هو المنفي ، العاجز ، وضد قسم كبير من الألمان ، الا بوسائل خارجين ، وعن طريق عمل معين بمساعدة الحلفاء . انها المانيا هذه البعيدة ، المنغلقة ، التي قدمت له ، بنفيه ، فكرة الكلية الديناميكية . (انه يقول : انه ينبغي ، لدمرقطة ألمانيا ، ان يقدم لها زعماء آخرون لكن هؤلاء الزعماء لن يطاعوا الا اذا تعدلت الزمرة كلها بشكل تقبل بهم معه).

ومن الواضح لكل ذي عينين ان هذا البورجوازي الفاقد جذوره لا يدرك البتة التناقضات الواقعية التي جاءت بالنازية ، والصراع الطبقي الذي كف هو عن عيشه لحسابه الخاص. انشقاقات مجتمع من المجتمعات ، وانقساماته الداخلية : هذا ما كان بمقدور عامل ألماني ان يعيشه في المانيا ، هذا ما يمكن ان يعطيه فكرة مغايرة تماماً عن الشروط الواقعية لازالة آثار النازية . وفي الواقع ، ان عالم الاجتماع موضوع للتاريخ : فعلم اجتماع « البدائيين » يقوم على اساس علاقة أعمق قد تكون ، على سبيل المثال ، الاستعمار ،

والاستقصاء علاقة حية بين بشر (هذه العلاقة بالذات هي ما حاول ان يصفها ميشيل ليريس بكليتها في كتابه المـــدهش « افريقيا الشبح »). وفي الواقع ، ان عالم الاجتماع و « موضوعه » يؤلفان زوجاً واحداً ، وكل منهما يمثل الآخر ، وينبغي ان تفهم [العلاقة] بينهما ذاتها على انها لحظة من التاريخ .

فاذا ما اتخذنا هذه الاحتياطات ، اي اذا دمجنـــا اللحظة السوسيولوجية بالتوحيد الكلي التاريخي ، فهل هناك ، رغماً عن كل شيء ، استقلال نسبي لعلم الاجتماع ؟ اما من جهتنا ، فنحن لا نشك في ذلك . واذا كانت نظريات كاردنر قابلة للنقض ، فان بعض استقصاءاته تتمتع بأهمية غير قابلة للنقض ، وبخاصة استقصاءه الذي قام به في جزر الماركيز . انه يبرز قلقاً باطناً كامناً لدى الماركيزيين يعود منشؤه الى بعض الشروط الموضوعية : تهديد المجاعة وندرة النساء (١٠٠ امرأة لكل ٢٥٠ رجل) . انه يشتق التحنيط وأكل لحوم البشر من المجاعة ، باعتبارهما ردي فعل متناقضين يشرط كل منهما الآخر بتعارضهما . وهو يظهر ان الجنسية المثلية نتيجة لندرة النساء (وتعدد الأزواج) ، لكنه يذهب الى ابعـــد من ذلك ، ويستطيع ان يبين، عن طريق الاستقصاء، ان هذه الجنسية

المثلية ليست اشباعاً لحاجة جنسية فحسب بل هي ايضاً ثأر من المرأة . واخيراً ، فان هذه الحالة من الامور تسبب لدى المرأة لامبالاة واقعية، ولدى الاب وداعة كبيرة في علاقاته مع الاولاد (يترعرع الولد بين [آبائه]) ومن هنا كان نمو الاولاد نمواً حراً ومبكراً . ان هذا النمو المبكر ، وهذه الجنسية المثلية التي هي ثأر من المرأة القاسية العارية من الحنان ، وهذا القلق الكافن ، يعبر عن نفسه في مسالك متباينة : ان هذه لمفاهيم غير قابلة للارجاع ما دامت تقودنا الى [المعاش] . ولا يهم كثيراً ان يكون كاردنر قد استخدم مفاهيم تحليلية نفسية ليصف المفاهيم الاولى : فالحقيقة ان علم الاجتماع يستطيع ان [يقرر] هذه الصفات باعتبارها علاقات واقعية بين البشر . ان استقصاء كاردنر لا يناقض المادية الجدلية ، حتى ولو ظلت [افكار] كاردنر معارضة لها . اننا نستطيع ان نعرف من دراسته كيف ان ندرة النساء ، هذه الواقعة المادية ، معاشة باعتبارها مظهراً معيناً للعلاقات بين الجنسين والذكور فيما بينهم . ودراسته هذه تقودنا الى مستوى معـــين من العيني تهمله الماركسية المعاصرة كل الاهمال . ويستنتج علماء الاجتماع الاميركيون منها ان « الاقتصاد ليس هو المحدد وحده (Déterminant) » . لكن

هذه الجملة ليست بصحيحة او خاطئة باعتبار ان الجدل ليس حتمية. واذا كان صحيحاً ان الاسكيمو « فرديون » وان الداكوتا تعاونيون مع انهم يتشابهون « بالشكل الذي ينتجون به حياتهم » ، فلا ينبغي ان نستنتج من ذلك ان ثمة نقصاً حاسماً في المنهج الماركسي ، بل ان نستنتج انه يشكو من نقص في التطور . وهذا يعني ان علم الاجتماع يقدم لنا ، في استقصاءاته عن الزمر المحددة ، [وبسبب من تجريبيته ، معارف قادرة على تطوير المنهج الجدلي بارغامه على السير في عملية التوحيد الكلي الى حد دمج هذه المعارف . ان « فردية » الاسكيمو ، اذا كانت موجودة ، ينبغي ان تشرط بنفس النوع من العوامل التي ندرسها في المجتمعات الماركيزية . وهذه في حد ذاتها واقعة (او لكي نتكلم بلغة كاردنر، « اسلوب حياة ») لا دخل لها بـ « الذاتية » وتتكشف في تصرفات الافراد داخل الزمرة بالنسبة لوقائع الحياة اليومية (السكنى ، المأكل ، الاعياد ، الخ...) ، بل وداخل العمل . ولكن بمقدار ما يكون علم الاجتماع بحد ذاته [اهتماماً مستقصياً] يتجه نحو هذا النوع من الوقائع ، يكون منهجاً ابداعياً ويرغم الماركسية على ان تصبح كذلك . انه يكشف ، بالفعل ، عن علاقات جديدة ويطالب

بأن تربط هذه العلاقات بشروط جديدة . والحال ان « نـــدرة النساء » ، عـــلى سبيل المثال ، شرط مادي حقيقي : انها شرط اقتصادي [على كل الاحوال] بمقدار ما يتحدد الاقتصاد بحاجة . لكن كاردنر ينسى علاوة على ذلك ما بينه ليفي ستراوس اوضح البيان في كتابه عن « البنى الاساسية للقرابة » : ألا وهو ان الزواج شكل من اشكال الاعارة الكلية . فالمرأة ليست فقط رفيقة فراش، بل هي ايضاً شغيلة، قوة منتجة . « يكون الوجود مستحيلاً تقريباً بالنسبة لفرد معزول عن الآخرين ، في المستويات الاكثر بدائية، حيث تحكم قسوة الوسط الجغرافي وحالة التقنيات البدائية على الصيد والبستنة بأن يكونا خاضعين لعامـــل الصدفة خضوع التقاط الثمار وقطفها ... وليس من المبالغة القول ان الزواج يمثل ، بالنسبة لمثل هذه المجتمعات اهميـــة حيوية بالنسبة لكل فرد ... مهتم (قبل كل شيء) بأن يجد ... مساعداً لكن المهتم ايضاً بوقاية زمرته من تانك الآفتين اللتـــين يتميز بهما المجتمع البدائي : « الاعزب واليتيم » . (ليفي ستراوس ــ ص ٤٨ و٤٩) وهذا يعني انه ينبغي الا نؤخذ ابداً بالتبسيطات التكنيكية النزعة وألا نتصور ان التقنيات والادوات تشرط وحـــدها العلاقات

الاجتماعية من خلال سياق خاص . فعلاوة على ان التقاليد والتاريخ (تعقيد لوفيفر العمودي) تتدخل على مستوى العمل والحاجات بالذات ، توجد هناك شروط مادية اخرى (وندرة النساء احد هذه الشروط) تكون هي والتقنيات ومستوى الحياة الواقعي في علاقة شرط دائري . وهكذا تأخذ النسبة العددية بين الجنسين اهمية اكبر بالنسبة للانتاج وللعـــلاقات الفوقية البنيان كلما كانت المجاعة تهدد تهديداً اكبر وكلما كانت الادوات اكـــثر بدائية . والمطلوب فقط [ألا نربط شيئاً بشيء قبلياً] : فمن العبث ان نقول مثلاً ان ندرة النساء واقعة ذات طبيعة بسيطة (لنعارضها بطابع التقنيات التأسيسي) ما دامت هذه الندرة لا تظهر ابداً الا داخل مجتمع من مجتمعات . وبدءاً من هنا ، لا يستطيع اي انسان ان يأخذ بعد الآن على التعليل الماركسي انه غير كامل « التحديد » : اذ يكفي بالفعل ان يأخذ المنهج التراجعي ــ التقدمي بعين الاعتبار [في آن واحد معاً] دائرية الشروط المادية والشرط المتبادل للعلاقات الانسانية القائمة على هذا الاساس (ان الرابطة الواقعية المباشرة بين قسوة النساء، وتسامح الآباء ، والحقد الذي يخلق ميولاً جنسية مثلية ، ونضوج الاولاد مبكراً ، تقوم ، [في مستواها الخاص] ،

على تعدد الازواج الذي هو نفسه رد فعل من الزمرة على الندرة. لكن هذه الصفات المتباينة ليست متضمنة مسبقاً [في] تعدد الازواج شأن البيض في السلة : انها تغتني بتأثيراتهـــا المتبادلة باعتبارها [اسلوباً في الحياة] من خلال تجاوز مستمر) . ان علم الاجتماع ، وهو لحظة مؤقتة في عملية التوحيد التاريخي الكـــلي ، وبشكله الاستقصائي هذا ، مع تجرده من الاساس النظري ودقة مناهجه المساعدة ــ الاستقصاءات ، الروائز ، الاحصائيات ، الخ ... ــ يكشف عن توسطات جديدة بين البشر العينيين والشروط المادية لحياتهم ، بين العلاقات الانسانية وعلاقات الانتاج ، بين الاشخاص والطبقات (او اي نوع آخر من التجمع) .

انا نعترف بدون مشقة ان [الزمرة] لا تتمتع ولا يمكن ابداً ان تتمتع بنمط الوجود الميتافيزيقي الذي يسعون الى لصقه بها . ونحن نردد مـــع الماركسية : لا وجود الا لبشر ولعلاقات واقعية بين البشر . والزمرة ، من وجهة النظر هذه ، ليست بمعنى من المعاني الا كثرة من العلاقات ومن العلاقات بين هذه العلاقات . وهذا اليقين يأتينا على وجه التحديد من اننا نعتبر عـــلاقة عالم الاجتماع بموضوعه علاقة تبادل . ان المستقصي لا يستطيع ابداً

ان يكون « خارج » زمرة من الزمر الا بمقدار ما يكون « في » زمرة اخرى ــ الا في الحالات القصوى حيث يكون هــذا المنفى الوجه الآخر لفعل ابعاد واقعي . وهذه المنظورات المتنوعة تظهر له ان المجتمع يفلت منه كمجتمع من جميع الجوانب .

بيد ان هذا ينبغي ألا يعفيه من تحديد نمط الواقعية والفعالية الخاص بالموضوعات الجماعية التي تعمر حقلنا الاجتماعي والتي تم الاتفاق على تسميتها بالعالم المتداخل (Intermonde) . ان مجتمعاً من مجتمعات صيادي السمك ليس لا حصاة ولا وعياً فائق العادة ولا مجرد عنوان لفظي يدل على علاقات عينية وخاصة بــين اعضائه : فهو له انظمته ، وادارته ، ومــيزانيته ، وأسلوبه في التجنيد ، ووظيفته . وانما بدءاً من هنا أقام اعضاؤه فيما بينهم نمطاً معيناً من التبادل في العلاقات . وحين نقول : لا وجود الا لبشر ولعلاقات واقعية بين البشر (وأضيف بالنسبة لميرلو بونتي : واشياء ، وحيوانات ، الخ ...) ، فاننا نقصد فقــط ان تأثير الموضوعات الجماعية ينبغي ان نبحث عنه في نشاط الافراد العيني. اننا لا ننوي ان [ننفي] واقع هذه الموضوعات لكننا نزعم انه [طفيلي]. والماركسية ليست بعيدة بعداً كبيراً عن تصورنا . لكن

يمكننا ، من خلال وضعها الراهن ، ان نأخـــذ عليها مأخذين اساسيين : يقيناً انها تظهر « المصالح الطبقية » التي تفرض نفسها على الفرد ضد مصالحه الفردية ، او السوق التي لا تكون في البداية الا مجرد عقدة بسيطة من العلاقات الانسانية ، ثم تميل الى ان تصبح اكثر واقعية من الباعة ومن زبائنهم ، لكن الماركسية تظل مترددة امام طبيعة هذه الانواع من « الجماعي » وامام منشئها : فنظرية الفيتيشية ، التي رسمها ماركس ، لم تتطور قط ، ثم انها لا تستطيع ان تمتـــد الى جميع الوقائع الاجتماعية ، وهكذا تفتقر الماركسية ، برفضها المذهب العضوي[١]، الى أسلحة ضده . انها تعتبر السوق [شيئاً] وتعتبر قوانينها الصارمة مساهمة في تشييء العلاقات بين البشر ، لكن حين تظهر لنا لعبة من ألعاب الاستغماية الجدلية، على حد تعبير هنري لوفيفر ، على حين غرة ، هذا التجريد الفظيع على أنه العيني الحقيقي (المقصود بذلك ، طبعاً ، مجتمع مستلب) بينما يسقط الافراد (على سبيل المثـــال ، العامل الخاضع لقوانين سوق الشغل الصارمة) بدوره في التجريد ، فاننا نعتقـــد اننا

---

١ – مذهب فلسفي يعزو الحياة الى عمل الاعضاء . (المترجم)

قد عدنا الى المثالية الهيغلية . ذلك ان [تبعية] العامل الذي يأتي ليبيع قوته على الشغل لا يمكن ان تعني بأي حال من الاحوال ان هذا الشغيل قد سقط في الوجود المجرد . بل على النقيض من ذلك تماماً ، فواقع السوق ، مهما كانت قوانينها صارمة ، يقوم ، حتى في ظاهره العيني، على واقع الافراد المستلبين وعلى انفصالهم. فعلينا ان نعاود دراسة الموضوعات الجماعية (Collectifs) من البداية وان نظهر ان هذه الموضوعات ، مع بعدها عن التميز بالوحدة المباشرة [لجماعة ما] ، تمثل على العكس آفاقاً هروبية . ذلك ان العلاقات المباشرة بين الاشخاص تتعلق ، على اساس الشروط المقررة ، بعلاقات فريدة اخرى ، وتتعلق هذه الاخيرة بغيرها ، وهكذا دواليك ، ولهذا كان هناك اكراه موضوعي في العلاقات العينية . وليس هو حضور الآخرين الذي ينشيء هذا الاكراه بل غيابهم ، وليس هو اتحادهم بل انفصالهم . ونحن نرى ان واقع الموضوع الجماعي يقوم على [التناقض]، فهو يظهر ان عملية التوحيد الكلي لا تنتهي ابداً وان الكلية لا توجد في احسن الاحوال الا بصفة [كلية فاقدة كليتها] (Totalité détotalisée)[١] .

١ – لقد شرحت هذه الملاحظات في كتابي « نقد العقلي الجدلي » .

ان هذه الموضوعات الجماعية لها وجودها كموضوعات جماعية، وهي تتكشف فوراً للعمل وللادراك . وفي كل واحد منها سنجد دوماً مادية عينية (حركة، مركز اجتماعي، بناء، كلمة، الخ ...) تدعم وتظهر هرباً يتآكلها . يكفيني ان افتح نافذتي : انني ارى كنيسة، مصرفاً، مقهى. انها ثلاثة موضوعات جماعية . وهذه الورقة من ذات الالف فرنك لهي ايضاً موضوع جماعي آخر . والصحيفة التي اشتريتها لتوي، لهي ايضاً جماعي آخر. والمأخذ الثاني الذي يمكننا ان نوجهه الى الماركسية، انها لم تهتم قط بدراسة هذه الموضوعات في ذاتها، اي على جميع مستويات الحياة الاجتماعية . والحال ان الانسان يتآلف مع وضعه، من خلال علاقته بالموضوعات الجماعية، من خلال « حقله الاجتماعي » المنظور اليه في مظهره الاكثر مباشرة . وهنا ايضاً تكون الروابط الخاصة طريقة في تحقيق العالمي وعيشه من خلال ماديته . ولهذه الخصوصية، هنا ايضاً، كثافتها الخاصة التي تمنع حلها في التحديدات الجوهرية : وهذا يعني ان « وسط » حياتنا، بمؤسساته، وصروحه، وادواته، و « لامتناهياته » الثقافية (الواقعية شأن مثال الطبيعة، والخيالية شأن جوليان سوريل او دون جوان)، وفيتيشاته،

وزمنيته الاجتماعية ينبغي ان يكون [ايضاً] موضوع دراستنا . ان هذه الوقائع المتباينة ذات الكينونة المتناسبة مباشرة مـــع لا ـــ كينونة الانسانية تتبادل فيما بينها بواسطة العلاقات الانسانية [ومعنا] كثرة في الروابط يمكن وينبغي ان تدرس في ذاتها . ان الانسان ، وهو انتاج انتاجـــه ، والمتكيف بشغله وبشروط الانتاج الاجتماعية ، يوجد في الوقت نفسه وسط منتجاته ويقدم مادة «الموضوعات الجماعية» التي تتأكله . فعـــلى كل مستوى من الانتاج تتصل دارة كهربائية ، وتتوطد تجربة افقية تساهم في تغيير الانسان على اساس شروطه المادية الأولية : ان الطفل [لا يرى فقط أسرته]، بل يرى ايضاً ـــ من خلالها جزئياً ، ولوحـــده جزئياً ـــ المنظر الجماعي الذي يحيط به . وانها ايضاً عمومية طبقته التي تتكشف له في هذه التجربة الفريدة[1]. فالمقصود اذن تكوين

١ ـــ «كل حياة شارلو تكمن في هذا المشهد من القرميد والحديـــد ... (لامبيث رود) ، هو اصلا ديكور (ايزي ستريت) ، شارع الاطفال الطيبين حيث يطاول شارلو ... نينيس الضخم الطويل بطول مصباح شارع ... قال : هذه هي كل بيوت طفولته التي يتعرفها شارلو بانفعال اكـــبر من سائر الناس » (بول جيلسون) . ان المحيـــط الجماعي لطفولته البائسة يصبح لديه اشارة ، اسطورة ، ومصدراً للابداع .

تراكيب افقية تستطيع فيها الموضوعات المدروسة ان تطور بحرية بناها وقوانينها . وهذا التوحيد الكلي العرضاني يؤكد في آن واحد معاً تبعيته بالنسبة للتركيب العمودي واستقلاله النسبي . انه غير كاف بذاته وان كان متماسكاً . وعبثاً قـــد نحاول ان نرمي بالموضوعات الجماعية الى صف ما هو ظاهري محض . يقيناً ، ينبغي ألا نحكم عليها من وعي المعاصرين لها . لكننا سنضيع اصالتها اذا نظرنا اليها من وجهة نظر الاعماق فحسب . واذا اردنا ان ندرس زمرة من تلك الزمر الثقافية التي نصادفها في بعض المعامل ، فاننا لن نكون قد قلنا كل شيء اذا رددنا الشعار القديم : العمال [يعتقدون انهم يقرؤون] (اي ان الموضوع الجماعي اذن ثقافي) ، مع انهم في الحقيقة لا يفعلون شيئاً سوى انهم يؤخرون لحظة وعيهم الذاتي ولحظة تحرر البروليتاريا . ذلك [ان من الصحيح الى ابعد حدود الصحة] انهم يؤخرون لحظة وعيهم الذاتي، لكن [من الصحيح ايضاً الى ابعد حدود الصحة] انهم [يقرؤون] وان قراءاتهم تتم في حضن مجتمع يشجعها ويتطور بواسطتها . ولكي لا نستشهد الا بموضوع واحد، اعتقد اننا متفقون على ان [مدينة] ما من المدن هي منظمة مادية واجتماعية تستمد واقعها من حضور غيابها في كل مكان : انهـــا

حاضرة في كل شارع من شوارعها [بمقدار] ما تكون دوماً في مكان آخر، واسطورة العاصمة [باسرارها] تظهر بما فيه الكفاية ان كثافة العلاقات الانسانية متأتيـــة من انها دوماً مشروطة بسائر العلاقات الاخرى . ان «اسرار باريس[1]» متأتية من التبعية المطلقة المتبادلة بين الاوساط والمرتبطة بتقسيمات هذه الأوساط الجذرية . لكن لكل موضوع جماعي مديني وجهه الخاص . لقد قام بعض الماركسيون بتصنيفات موفقـــة، وميزوا، من وجهة نظر التطور الاقتصادي بالذات، المدن الزراعية من المدن الصناعية، والمدن الاستعمارية، والمدن الاشتراكية، الخ . ولقد بينوا، بالنسبة لكل نمط ، كيف ان شكل العمل وتقسيمه وكذلك علاقات الانتاج قد ولدت تنظيماً وتوزيعاً خاصاً للوظائف المدينية . لكن هذا لا يكفي لإدراك التجربة : فباريس وروما تختلفان اختلافاً عميقاً . ان الاولى مدينـــة بورجوازية نموذجية من القرن التاسع عشر، وتتميز الثانية، المتأخرة والمتقدمة على الاولى في آن واحد، بمركز من البناء الارستقراطي (الفقراء والاغنياء يعيشون في البنايات

---

١ – مأخوذة من اسم رواية للكاتب الفرنسي يوجين سو (١٨٠٤ – ١٨٥٧) .
(المترجم)

ذاتها، كما في عاصمتنا قبل ١٨٣٠) تحيط به احياء حديثة تستلهم طريقة تنظيم المدن الاميركية . ولا يكفي ان نبين ان هـــذه الاختلافات في البنية تتجاوب مع اختلافات جوهرية في تطور البلدين الاقتصادي، وان الماركسية، المجهزة بالادوات كما هو شأنها اليوم ، تستطيع ان تتبين ذلك[١] : اذ ينبغي ايضاً ان نرى ان [تكوين] هاتين المدينتين يشرط مباشرة علاقات سكانهما العينية . ان الرومانيين يعيشون، من خلال تحاذي الغنى والفقر، تطور اقتصادهم القومي بشكل مصغر لكن هذا التحاذي هو [في حد ذاته] معطى مباشر من معطيات الحياة الاجتماعية . انه يتجلى من خلال علاقات انسانية ذات نمط خاص، وهو يستلزم وجود تأصل لكل فرد في الماضي المديني ، ورابطة عينية للبشر مع الخرائب (تتعلق بنوع الشغل وبالطبقة اقل بكثير مما يمكن ان يظن، لان هذه الخرائب، في النهاية، مسكونة ومستخدمة من قبل الجميع — وربما من قبل الشعب اكثر من قبل البورجوازيين الكبار)، كما

---

١ — روما مركز زراعي اضحى عاصمة ادارية . فالصناعة الحقة لم تنم فيها الا قليلاً .

يستلزم تنظيماً معيناً للمكان، اي للطرق التي تقود البشر نحو بشر آخرين او نحـــو الشغل . واذا لم نكن نملك الادوات اللازمة لدراسة بنية هذا «الحقل الاجتماعي» وتأثيره، يستحيل علينا كل الاستحالة ان نستخرج بعض المواقف النموذجية في رومانيتها من مجرد تحديد علاقات الانتاج . فثمة مطاعم فاخرة تقع في افقر الاحياء، ويتناول الاغنياء عشاءهم، اثناء الفصل الجميـــل، على الاسطحة . وهذه الواقعة ــ غير المعقولة في باريس ــ لا تخص فقط الافراد: فهي تتكلم من نفسها كلاماً طويلاً عن الطريقة التي تعاش بها العلاقات الطبقية [1] .

وهكذا يكون دمج علم الاجتماع بالماركسية اكثر سهولة كلما قدم نفسه على انه تجريبية مغالية متطرفة . ولو ظل وحيداً، لتجمد في النزعة الماهوية (Essentialisme) وفي اللامتصل . اما اذا دمج ــ باعتباره [لحظة] من تجريبية مراقبة ــ في حركة التوحيد الكلي التاريخي، فانه يستعيد عمقه وحياته، لكنه هو الذي سيحافظ

---

١ – هذا لا يعني ان الصراع الطبقي اقل عنفاً، بل على النقيض من ذلك، انه يعني انه مختلفاً .

على عدم قابلية الحقول الاجتماعية النسبية الى الإرجاع، وهو الذي سيستنبط، من قلب الحركة العامة، المقاومات، والعرقلات، والالتباسات، والإبهامات. وليست المسألة بالاصل مسألة [اضافة] منهج الى الماركسية: بل انه تطور الفلسفة الجدلية بالذات الذي سيقود الماركسية الى القيام بالتركيب الافقي والتوحيد الكلي الشاقولي عن طريق فعل واحد. وما دامت الماركسية ترفض ذلك، فستحاول مذاهب اخرى ان تقوم بالعملية بدلًا منها. »

وبعبارة اخرى، نحن نأخذ على الماركسية المعاصرة انها ترمي الى صف الصدفة بكل التحديدات العينية للحياة الانسانية وانها لا تحتفظ بشيء من التوحيد الكلي التاريخي اللهم الا هيكله العظمي المجرد القائم على العالمية. والنتيجة انها فقدت كلياً معنى الانسان: وهي لا تجد امامها، لتسد ثغراتها، سوى علم النفس البافلوفي الفارغ. اننا نؤكد، ضد تحويل الفلسفة الى مذهب مثالي وضد تجريد الانسان من انسانيته، ان جانب الصدفة يمكن وينبغي ان يتم إرجاعه الى اقصى حد. وحين يقال لنا: «لم يكن نابليون، باعتباره فرداً، الا حادثاً عارضاً. والضروري انما كان دكتاتورية

عسكرية كنظام لتصفية الثورة »، فانهم لن يثيروا اهتمامنا تقريباً لاننا كنا نعرف ذلك دوماً . ان ما نزمع ان نظهره هو ان نابليون [بنفسه] كان ضرورياً، هو ان تطور الثورة كوّن في آن واحد معاً ضرورة الدكتاتورية والشخصية الكاملة للذي سيطبق هذه الدكتاتورية . ونريـــد ان نظهر ايضاً ان التطور التاريخي أمن [للجنرال بونابرت شخصياً] سلطات مسبقة وفرصاً سمحت له ــ وحده فقط ــ بالإسراع بتلك التصفية . وبكلمة واحـــدة، نريد ان نظهر ان المسألة ليست مسألة عالمي مجرد، ليست مسألة وضع أسيء تحديده للغاية بحيث [يمكن ان يوجد] عدة اشخاص مثل بونابرت، بل مسألة توحيد كلي عيني يكون متوجباً فيه على [تلك] البورجوازية الواقعية، المؤلفة من بشر واقعيين واحياء، ان تصفي [تلك] الثورة، وان تخلق فيه [هذه] الثورة مصفيها الخاص في شخص بونابرت، في ذاتها ولذاتها ــ اي من اجل أولئك البورجوازيين وفي نظر ذاتهـــا . ليست القضية بالنسبة لنا، مثلما زُعم في غالب الاحيان، ان [« نعيد للاعقلي حقوقه »]، بل على النقيض من ذلك، ان نقلل من اللاتحدد واللاعلم . ليست القضية ان نرفض الماركسية باسم طريق ثالث او مذهب انساني مثالي، بل

ان نستعيد الانسان داخل الماركسية . لقد لاحظنا ان المادية الجدلية تتقلص الى هيكلها العظمي الخاص اذا لم تدمج بعض الانظمة الغربية . لكن هذا ليس إلا برهاناً سلبياً : فقد كشفت امثلتنا عن وجود مكان فارغ، في قلب هذه الفلسفة، لانطروبولوجيا عينية . لكن معطيات علم الاجتماع وعلم النفس ستنام جنباً الى جنب ولن تندمج بـ «العلم»، بدون حركة، بدون جهد واقعي في التوحيد الكلي . ان تخاذل الماركسية دفعنا الى محاولة هذا الدمج بانفسنا ، بالوسائل الممكنة، اي عن طريق عمليات محددة وحسب مبادىء تعطي عقيدتنا طابعها الخاص، وهذا ما سنعرضه.

٣

المنهج التقدمي - التراجعي

قلت اننا نقبل بدون تحفظ بالاطروحات التي عرضها انجلز في رسالته الى ماركس : « لقد صنع البشر تاريخهم بأنفسهم لكن في وسط معين يشرطهم » . ومع ذلك ، فان هذا النص ليس من أوضح النصوص وهو قابل للعديد من التأويلات . فكيف يجب ان نفهم ، بالفعل ، ان الانسان [يصنع] التاريخ ، اذا كان التاريخ يصنعه اصلاً ؟ يبدو ان الماركسية المثالية اختارت أسهل تعليل : فهي ترى ان الانسان ، المتحدد تحدداً كلياً بالظروف السابقة ، اي عند التحليل الاخير ، بالشروط الاقتصادية ، هو نتاج سلبي ، مجموعة من الانعكاسات المشروطة . لكن هـــذا الموضوع العاطل يساهم عن طريق الطبيعة التي تلقاها ، وبتغلغله في العالم الاجتماعي ، وسط العطالات الاخرى المشروطة مثله ، في الاسراع او في عرقلة « سير العالم » : انه يغير المجتمع ، كما تستطيع قنبلة ، دون ان

تكف عن الخضوع لمبدأ العطالة، ان تدمر بناية. وفي مثل هذه الحال، لن يكون ثمة فرق بين العامل البشري وبين الآلة: ويكتب ماركس بالفعل: «كان اختراع اداة حربية جديدة، السلاح الناري، سيعدل بالضرورة كل التنظيم الداخلي للجيش، والعلاقات التي يشكل الافراد في اطارها جيشاً، والتي تجعل من هذا الجيش كلاً واحداً منظماً، وكذلك في النهاية العلاقات بين الجيوش المختلفة» ومجمل القول، ان الاهمية تبدو وكأنها ترجع هنا الى السلاح او الى الأداة: ان مجرد ظهورهما يقلب كل شيء رأساً على عقب. وهذا التصور يمكن ان يوجز في تصريحات «البريد الاوروبي» (من سانت بترسبورغ): «يعتبر ماركس التطور الاجتماعي عملية طبيعية تتولاها قوانين لا تتعلق بارادة البشر ولا بوعيهم ولا بنيتهم، بل هي، على النقيض من ذلك، تحددهم». ويستشهد ماركس بهذه التصريحات في المقدمة الثانية «للرأسمال». فهل يتبناها؟ هذا ما يصعب قوله: انه يهنىء الناقد على انه وصف وصفاً ممتازاً منهجه [هو] ويلفت انتباهه الى ان المقصود في الواقع المنهج الجدلي. لكنه لا يبسط القول في تفاصيل الملاحظات وينهي كلامه ملاحظاً بأن البورجوازي العملي [يعي وعياً دقيقاً] تناقضات

المجتمع الرأسمالي ، وهذا تأكيد مقابل لتأكيده عام ١٨٦٠ : الا وهو ان الحركة العمالية تمثل المساهمة الواعية في التطور التاريخي الذي يقلب المجتمع » . والحال اننا سنلاحظ ان ملاحظات « البريد الاوروبي » لا تناقض مقطع هير فوخت المذكور آنفاً فحسب ، بل تناقض ايضاً هذا النص المعروف جيداً : اطروحة فيورباخ الثالثة : « ان المذهب المادي الذي يرى ان البشر نتاج للظروف والتربية ... لا يدرك حقيقة ان الظروف تتعدل على يد البشر على وجه التحديد وان التربيةِ ينبغي ان تربى هي نفسها » . فاما ان هذا الكلام لغو وعلينا بالتالي ان نفهم ان المربي نفسه نتاج للظروف والتربية ، مما يجعل الجملة لامجدية وباطلة . واما انه تأكيد حاسم على عدم قابلية العمل الانساني الى الارجاع ، فالمربي ينبغي ان يربى : وهذا يعني ان التربية ينبغي ان تكون مشروعاً[1] .

---

١ – لقد حدد ماركس فكرته : فكي نؤثر على المربي ، ينبغي ان نؤثر على العوامل التي تشرطه . وهكذا ترتبط في تفكير ماركس صفات التحديد الخارجي وصفات تلك الوحدة التركيبية والتقدمية التي هي العمل الانساني ، ارتباطاً لا انفصام فيه . وربما كان ينبغي ان نعتبر هذه الارادة في تجاوز تعارضات الخارجية والداخلية ، والتعدد والكثرة ، والتحليل والتركيب ، والطبيعة وما ضد الطبيعة ، اعمق اسهام نظري في غنى الماركسية . لكن هذه اشارات تتطلب ان تطور وتنمى : والخطأ كل الخطأ ان نعتقد ان العمل سهل .

اذا اردنا ان نعطي الفكر الماركسي كل تعقيده ينبغي ان نقول ان الانسان، في مرحلة الاستغلال، هو [في آن واحد معاً] نتاج نتاجه الخاص وعامل تاريخي لا يمكن في اي حال من الاحوال ان يعتبر نتاجاً. ان هذا التناقض ليس جامداً، ولا بد من التقاطه من خلال حركة العمل (Praxis) بالذات، وفي مثل هذه الحال فقط يلقي الضوء على جملة انجلز: البشر يصنعون تاريخهم على اساس الشروط المادية السابقة (التي ينبغي ان نعد من بينها الصفات المكتسبة، والتشويهات التي يفرضها نمط الشغل والحياة، والاستلاب، الخ ...) لكنهم [هم] الذين يصنعونه لا الشروط السابقة: والا لن يكونوا الا مجرد ناقلات للقوى اللاانسانية التي تحكم من خلالهم العالم الاجتماعي. يقيناً، ان هذه التناقضات موجودة، وهي التي تستطيع، هي وحدها، ان تقدم اتجاهاً وواقعاً مادياً للتغيرات التي تتهيأ. لكن حركة العمل الانساني تتجاوزها مع الحفاظ عليها.

ولا ريب في ان البشر لا يقيسون المدى الواقعي لما يفعلونه — او على الاقل لا بد ان هذا المدى يفلت منهم ما دام البروليتاري، ذات التاريخ، لم يعِ بعد ولم يحقق بعد في حركة واحدة دوره التاريخي. لكن اذا كان التاريخ يفلت مني فهذا لا

يتأتى من انني لا اصنعه : بل انه يتأتى من ان الآخر يصنعه ايضاً . لقد بين انجلز ـــ الذي خلف لنـــا عن هذا الموضوع الكثير من التصريحات التي لا يمكن التوفيق بينها كامل التوفيق ـــ [على كل الاحوال] ، المعنى الذي يعطيه لهذا التناقض : فبعد ان ألح على شجاعة الفلاحين الالمان وحماستهم ، وعلى عدالة مطالبهم ، وعلى عبقرية بعض الزعماء (وبخاصة مونزر)، وعـــلى ذكاء النخبة الثورية ومهارتها ، ختم كلامه : «كان الامراء وحدهم هم الذين يمكنهم ان يربحوا شيئاً ما من حرب الفلاحين ، وكانت هـــذه نتيجتها بالتالي . انهم لم يربحوا فقط بشكل نسبي، لأن منافسيهم من كهنة ونبلاء ومدن قد وهنت قواهم ، بل ربحوا ايضاً بشكل مطلق لأنهم ربحوا غنائم سخية من سائر الفئات» . فما الذي [سرق اذن عمل] المتمردين؟ انه مجرد انفصالهم الذي يعود في منشئه الى شرط تاريخي محدد : تجزئة المانيا . ان وجود حركات اقليمية عديدة ما كانت تتمكن من التوحد ـــ وكل حركة منها ، وهي [غير] الاخريات ، تعمل بطريقة مختلفة ـــ يكفي لتجريد كل زمرة من المعنى الواقعي لمشروعها . وهذا لا يعني ان المشروع [باعتباره تأثيراً واقعياً للانسان على التاريخ] لا وجود له ، بل يعني فقط ان

النتيجـــة المكتسبة ــ [وان كانت ملائمة للهدف المطموح اليه] مختلفة اختلافاً جذرياً عما تبدو عليه على الصعيد الاقليمي ، حين تأخذ مكانها في حركة التوحيد الكلي . واخيراً ، فان تجزئة البلاد قد سببت فشل الحرب ولم تكن نتيجة الحرب الا ان زادت في تفاقم هذه التجزئة وفي تعزيزها . هكذا يصنع الانسان التاريخ : وهذا يعني انه يستحيل الى موضوع فيه ويستلب . وبهذا المعنى يبدو التاريخ للبشر ، مع انه نتيجة [كل] نشاط البشر [جميعاً] ، وكأنه قوة اجنبية بمقدار ما لا يتعرفون معنى مشروعهم (وان كان ناجحاً محلياً) في النتيجة الشاملة والموضوعية : ان فلاحي بعض الاقليم قد ربحوا [فيما يخصهم هم] ، حـــين اعلنوا السلم بشكل منفصل ، لكنهم اضعفوا طبقتهم وهزيمتها ستنقلب عليهم حـــين سينكث ملاك الاراضي ، وقد وثقوا من قوتهم ، بالالتزامات . ان الماركسية ، في القرن التاسع عشر ، محاولة جبارة لا لصنع التاريخ فحسب ، بل للسيطرة عليه ، عملياً ونظرياً ، عن طريق توحيد الحركة العمالية وانارة عمل البروليتاريا بمعرفة التطور الرأسمالي وواقع الشغيلة الموضوعي . وبعد مجهود كهذا المجهود ، وعن طريق توحيد المستغلين والتخفيض التدريجي لعدد الطبقات المتصارعة ،

لا بد ان يصبح للتاريخ في النهاية معنى بالنسبة للانسان . ان البروليتاريا، تصبح بوعيها ذاتها، ذات التاريخ ، اي انها ستتعرف نفسها ولا بد فيه . ولا بد للطبقة العاملة ، حتى في المعركة اليومية ، ان تحصل على نتائج متلائمة مع الهدف المقصود ، او على الاقل على نتائج لن تنقلب آثارها عليها .

اننا لم نصل الى هذا الحد : فهناك [بروليتاريات]. ذلك لان هناك زمراً انتاجية قومية تطورت بطريقة مختلفة . وتجاهل تضامن هذه البروليتاريات لن يقل سخفاً عن اساءة تقدير [انفصالها] . صحيح ان الانقسامات الفظة ونتائجها النظرية (تعفن العقيدة البورجوازية ، وتوقف الماركسية المؤقت) ترغم عصرنا على ان يصنع نفسه دون ان يعرف ذاته ، لكن من غير الصحيح ، من جهة اخرى ، ورغم اننا نكابد من اكراه التاريخ ، ان هذا التاريخ يبدو لنا قوة اجنبية تماماً . انه يصنع كل يوم بأيدينا على غير الشكل الذي نظن اننا نصنعه ، وهو يصنعنا ، بحركة مقابلة، على غير النحو الذي نعتقد اننا عليه او نعتقد اننا سنصيره . ومع ذلك ، فانه اقل قتامة مما كان عليه : فقد اكتشفت البروليتاريا « سره » وأذاعته . ان حركة الرأسمال واعية ذاتها ، عن طريق

معرفة الرأسماليين لها وعن طريق الدراسة التي يقوم بها عنها نظريو الحركة العمالية ، في آن واحد . ان تعدد الزمر ، وتناقضاتها ، وانفصالها تبدو لكل فرد [محتلة مكانها] داخل توحيدات أعمق . ان الحرب الاهلية ، والحرب الاستعمارية ، والحرب الاجنبية تتجلى للجميع . تحت ستار الميتولوجيات العادي ، كأشكال مختلفة ومتكاملة لصراع طبقي واحد . صحيح ان معظم البلدان الاشتراكية [لا تعرف نفسها بنفسها] ، ومع ذلك فان القضاء على الستالينية — كما يظهر ذلك المثال البولوني — هو [ايضاً] تقدم نحو الوعي. وعلى هذا ، فان تعدد [معاني] التاريخ لا يمكن ان يكتشف وان ينطرح لذاته الا على اساس عملية توحيد كلي مستقبلة ، متناسبة معه ومتناقضة معه . وانه لواجبنا النظري والعملي ان نجعل هذا التوحيد الكلي قريب الحدوث يوماً بعد يوم . ان كل شيء لا يزال مظلماً ومع ذلك فان كل شيء لهو في وضح النهار : ان لدينا الادوات — كيلا نتخطى المظهر النظري — ونستطيع ان نقرر المنهج : 〈ان مهمتنا التاريخية ، في قلب هذا العالم المتعدد الاشكال ، هي ان نقرب اللحظة التي لن يكون فيها للتاريخ الا [معنى واحد] والتي سيميل فيها الى ان

ينحل في البشر العينيين الذين سيصنعونه متضامنين [1] .>

[المشروع]. هكذا يمكن للاستلاب ان يعدل [نتائج] العمل لا واقعه العميق . اننا نرفض ان نخلط بين الانسان المستلب وبين الشيء ، وبين الاستلاب وبين القوانين الفيزيائية التي تتحكم في عمليات الشرط التي تقوم بها الخارجية . اننا نؤكد نوعية الفعل الانساني ، الذي يخترق الوسط الاجتماعي مع حفاظه على التعينات والذي يحول العالم على اساس الشروط المعطاة . ان الانسان يتميز قبل كل شيء ، في نظرنا ، بتجاوزه لموقف من المواقف ، يتميز بما يتمكن ان يصنعه بما صنع منه ، ولو لم يتعرف نفسه قط في صيرورته الموضوعية . ونحن نجد هذا التجاوز في منشأ مـــا هو

---

١ — من السهل نسبياً ان نتوقع الى اي حد ستنطرح كل محاولة (ولو كانت محاولة زمرة) على انها تعين خاص في قلب الحركة التوحيدية الكلية، والى اي حد ستحصل بالتالي على نتائج معارضته للنتائج التي كانت تسعى اليها : انهـــا ستكون **منهجاً**، **نظرية**، الخ . لكن يمكننا ايضاً ان نتوقع كيف ان مظهرها الجزئي سيتحطم فيما بعد، عن طريق عمومية جديدة، وكيف انها ستدمج بكلية اوسع، داخل الفلسفة الماركسية . وعلى هذا الاساس نفسه نستطيع ان نقول ان الاجيال الصاعدة هي اقدر من الاجيال التي سبقتنا على **معرفة** (ولو شكلياً على الاقل) ما تصنعه .

انساني وقبل كل شيء في الحاجة : انه ، على سبيل المثال ، ما يربط ندرة النساء الماركيزيات ، كواقع بنيوي للزمرة ، بتعدد الازواج كمؤسسة زواجية. ذلك ان هذه الندرة ليست مجرد نقص : انها تعبر ، في شكلها الاكثر عرياً ، عن وضع في المجتمع ، وتحتوي مبدئياً على جهد لتجاوزه . ان أبسط التصرفات لا بد ان تتحدد في آن واحد معاً بالنسبة للعوامل الواقعية والحاضرة التي تشرطها وبالنسبة لموضوع معين مستقبل تحاول ان تولده[1]. وهذا ما نسميه

---

١ — ان الماركسية تستخدم جدلاً متوقعاً، لعجزها عن التطور من خلال استقصاءات واقعية . انهـــا تقوم، بالفعل، بعمليات توحيد كلي للنشاطات الانسانية من داخل استمرار متجانس وقابل للقسمة الى ما لا نهاية، وليس هو الا زمن العقلانية الديكارتية . ان هذه **الزمنية ـ البيئة** ليست محرجة حين يكون الغرض دراسة تطور الرأسمال لان هـــذه الزمنية بالذات هي ما يولدها الاقتصاد الرأسمالي كدلالة للانتاج، للتداول النقدي، لتوزيع الثروات، للقروض، « للفوائد المركبة » . وعلى هذا يمكن ان تعتبر نتاجاً للنظام . لكن وصف هذا المحتوي العالمي على انـــه لحظة من تطور اجتماعي لهو شيء، والتحديد الجدلي للزمنية **الواقعية** (اي للعلاقة الحقيقية بين البشر وبين ماضيهم وحاضرهم) هو شيء آخر . ان الجدل ينهار كحركة للواقع اذا لم يكن الزمن جدلياً، اي اذا رفضنا وجود تأثير معين للمستقبل كمستقبل . ومن الاطالة بمكان ان ندرس هنا زمنية التاريخ الجدلية . انني لم أشأ، في اللحظة الراهنة، سوى ان اشير الى الصعوبات واصيغ المشكلة. وعلينا ان نفهم، بالفعل، انه لا البشر ولا نشاطاتهم =

[المشروع] . ومن هنا نحدد علاقة متواقتة مزدوجة : فبالنسبة للمعطى ، يكون العمل (Praxis) سلبية ، لكن المسألة هي دوماً مسألة نفي النفي ، وهو بالنسبة للموضوع المقصود ايجابية ، لكن هذه الايجابية تنتهي الى « اللاموجود » ، الى ما [لم يكن بعد . ان المشروع ، وهو هرب وقفز الى الامام ، رفض وتحقيق معاً ، يمسك بالواقع المتجاوز ويكشفه ، هذا الواقع الذي ترفضه الحركة التي تتجاوزه بالذات : وهكذا تكون المعرفة لحظة من العمل ، بل العمل الاكثر بدائية : لكن هذه المعرفة لا تمت بصلة الى علم مطلق : انها ، وهي المحددة بنفي الواقع المرفوض باسم واقـــع سيتحقق ، تظل أسيرة العمل الذي تنيره وتختفي معه . فمن الصحيح كل الصحة اذن ان الانسان نتـــاج نتاجه : ان بنى مجتمع من المجتمعات وجد عن طريق العمل الانساني تحدد بالنسبة لكل فرد

=كائنون في الزمن، بل ان الزمن، باعتباره صفة عينية للتاريخ، مصنوع من قبل البشر على اساس انهم كائنات زمنية من حيث المبدأ . ولقد شعرت الماركسية بالزمنية الحقيقية حين انتقدت وهدمت المفهوم البورجوازي عن « التقدم » الذي يستلزم بالضرورة وسطاً متجانساً ومترابطات تسمح بتعيين مكان نقطة الانطلاق ونقطة الوصول . لكنها تخلت – دون ان تعترف بذلك ابداً – عن هذه الابحاث وفضلت ان تتبنى « التقدم » لحسابها من جديد .

موقف انطلاق موضوعياً : ان حقيقة انسان من الناس هي طبيعة عمله وأجرته . لكنها تحدده بمقدار ما يتجاوزها باستمرار بتطبيقه (كالقيام بالشغل الاسود ، في الديموقراطيات الشعبية ، او بأن يصبح « جرماني النزعة » او بمقاومته ارتفاع المعايير مقاومة صماء . وبانتسابه الى النقابة ، في المجتمع الرأسمالي ، وبتصويته مع الاضراب ، الخ ...) . والحال ان هذا التجاوز غير معقول الا كعلاقة للوجود مع امكاناته . وان نقول عن انسان من الناس ما « هو »، يعني اصلاً ان نقول في الوقت نفسه ما يستطيعه، والعكس بالعكس : فشروط وجوده المادية ترسم وتحدد حقل امكانياته (ان شغله صعب جداً ، وهو تعب تعباً عظيماً لا يسمح له بالقيام بنشاط نقابي او سياسي) . وهكذا يكون حقل الامكانات الهدف الذي يتجاوز الفاعل وضعه الموضوعي نحوه . وهذا الحقل يتعلق، بدوره، بالواقع الاجتماعي والتاريخي تعلقاً وثيقاً . فامكانيات الثقافة ، على سبيل المثال ، في مجتمع كل شيء فيه يباع ويشرى ، محذوفة عملياً بالنسبة للشغيلة اذا كان الطعام يستهلك ٥٠ ٪ او اكثر من ميزانيتهم . وحرية البورجوازيين تكمن ، على العكس ، في امكانية تكريس جزء متعاظم دوماً من عائداتهم لمجالات الانفاق

الاكثر تنوعاً . لكن حقل الامكانات موجود دائماً ، مهما كان صغيراً ، وعلينا الا نتصوره وكأنه منطقة عـــدم تعين ، بل على العكس ، كمنطقة متراصة البنيان ، تتعلق بالتاريخ قاطبة وتشتمل على تناقضاتها الخاصة . والفرد انما ينقلب الى موضوع ويساهم في صنع التاريخ ، بتجاوزه المعطى نحو حقـــل الامكانات وبتحقيقه امكانية ما من بين سائر الامكانيات : عندئـــذ يكتسب مشروعه واقعاً ربما كان الفاعل يجهله ، واقعاً يؤثر على مجرى الاحداث عن طريق المعارك التي يولدها ويظهرها للوجود .

ينبغي اذن ان نتصور الامكانية على انها متحددة مرتين : فهي اولًا حضور المستقبل باعتباره [ما هو ناقص] ، في قلب العمل الفريد بالذات ، وباعتباره يكشف الواقع عن طريق هذا الغياب بالذات ، وهي من جهة ثانية المستقبل الواقعي والمستمر الذي تحافظ عليه الجماعية وتحوله بدون انقطاع : حين تؤدي الحاجات المشتركة الى خلق وظائف جديدة (على سبيل المثال، تكاثر الاطباء في مجتمع يتصنع) ، فان هذه الوظائف التي لم تشغـــل بعد ــ او الشاغرة نتيجة للاحالة على المعاش او الموت ــ تشكل بالنسبة للبعض مستقبلاً واقعياً ، عينياً [وممكناً] : فهم [يستطيعون] ان يدرسوا

الطب ، باعتبار ان هذه المهنة غير مزدحمة ، فينفتح المجال امامهم حتى الموت : ولما كانت الاشياء جميعها متعادلة اصلاً ، فان مهن الطب العسكري ، والطب الريفي ، والطب الاستعماري ، الخ ...، تتميز ببعض المزايا وبعض الالتزامات التي سيعرفونها بسرعة . ان هذا المستقبل ليس بالطبع حقيقياً الا جزئياً : انه يفترض وجود وضع راهن وحداً أدنى من النظام (استبعاد الصدف) وهذا على وجه التحديد ما تناقضه سيطرة التاريخ المستمرة على مجتمعاتنا . لكنه ليس زائفاً ايضاً لانه هو الذي — وبتعبير آخر ، مصالح المهنة والطبقة الخ ، والتقسيم المتزايد دوماً للعمل ، الخ — يظهر اولًا تناقضات المجتمع الراهنة . انه يتمثـــل اذن كامكانية مبسطة ومفتوحة دوماً وكتأثير مباشر على الحاضر .

وبالعكس ، انه يحدد الفرد في واقعه الراهن : ان الشروط التي يتوجب على طلاب الطب، في مجتمع بورجوازي، ان يملؤوها تكشف [في آن واحد معاً] عن المجتمع ، عن المهنة، وعن الوضع الاجتماعي لمن سيمارسها . واذا كان لا تزال هناك ضرورة لان يكون الاهل اغنياء ، واذا كان استعمال المنح الدراسية لم ينتشر بعد ، فان طبيب المستقبل سيتعين كعضو في الطبقات المتوسطة :

وهو يعي ، بالمقابل ، طبقته عن طريق المستقبل الذي تفتح بابه له، اي من خلال المهنة المختارة . ومن لا يملأ الشروط الضرورية ، فان الطب يصبح ، على العكس ، [نقصه ، ولا انسانيته] (وبخاصة اذا كان الكثير من المهن الاخرى مسدوداً دونــــه) . وربما كان من المناسب ان نتناول بالبحث ، من وجهة النظر هذه ، مشكلة الفقر النسبي : ان كل انسان يتحدد سلبياً بمجموع الامكانات اللاممكنة بالنسبة له ، اي يتحدد بمستقبل مسدود ان قليلاً وان كثيراً . ان كل اغتناء ثقافي او تكنيكي او مادي للمجتمع يمثـــل ، في نظر الطبقات البائسة ، نقصاً وافقاراً ، ويصبح المستقبل كله تقريبـــاً مسدوداً . وهكذا تعاش الامكانات الاجتماعية ، ايجابياً وسلبياً ، كتعينات مبسطة للمستقبل الفردي . والامكان الاكثر فردية ليس الا تحويلاً داخلياً (Intériorisation) لامكان اجتماعي واغناء له . لقد استقل احــــد الملونين طائرة ، من معسكر مجاور للندن ، وعبر المانش بها ، دون ان يكون قد سبق له قيادة طائرة قط . انه انسان ملون: من المحرم عليه ان يكون من بين العاملين الطيارين. فيصبح هذا التحريم بالنسبة له افقاراً [ذاتياً] ، لكن هذا الذاتي سرعان ما يتجاوز في الموضوعية : ان المستقبل المرفوض يعكس له

مصير «عرقه» وعرقية الانكليز . ان الثورة [العامة] للملونين ضد المعمرين تعبر عن نفسها [فيه] بالرفض الفريد لهذا التحريم . انه يؤكد ان مستقبلاً [ممكناً للبيض] لهو [ممكن للجميع]. وهـذا الموقف السياسي ، الذي لا يعيه بلا ريب وعياً نيراً ، انما يعيشه كاحساس شخصي : فيصبح الطيران امكانيته [هو] باعتبارها [مستقبلاً سرياً]. والواقع انه يختار امكانية [قد سبق] للمعمرين [ان اعترفوا بها] للمستعمرين (لمجرد انه لا يمكن شطبها مسبقاً) : ألا وهي امكانية التمرد ، المجازفة ، الفضيحة ، والثأر . والحال ان هذا الاختيار يسمح لنا بأن نفهم في آن واحـد مشروعه الفردي والمرحلة الراهنة من نضال المستعمرين ضد المعمرين (لقد تجاوز الملونون مرحلة المقاومة السلبية والكرامة ، لكن الزمرة التي يشكل جزءاً منها لم تملك بعد وسائل تجاوز التمرد الفردي والارهاب) . وهذا المتمرد الشاب يكون اكثر [فردية وتفرداً] ، كلما كان النضال في بلاده يتطلب مؤقتاً افعالاً فردية . وعلى هذا، فان التفرد الوحيد لهذا الشخص ، انما هو تحويله الداخلي لمستقبل مزدوج : مستقبل البيض ومستقبل اشقائه ، تناقضه معاش ومتجاوز في مشروع

يقذف به نحو مستقبل سريع ومختصر، مشروعه [هو]، مستقبل سرعان ما يتحطم بالسجن او بالموت العرضي .

ان ما يعطي النزعة الثقافية الاميركية ونظريات كاردنر مظهرها البالي والميكانيكي الاتجاه، هو ان التصرفات الثقافية والمواقف الاساسية (او الأدوار، الخ) لا تتصور ابداً من خلال منظور حي حقيقي، منظور زمني، لكنها، على النقيض من ذلك تماماً، تتصور كتحديدات ماضية تتحكم في البشر على النحو الذي تتحكم فيه العلة بمعلولاتها. وكل شيء يتغير اذا اعتبرنا ان المجتمع يتمثل بالنسبة لكل فرد [كمنظور الى المستقبل]، وان هذا المستقبل يتغلغل الى قلب كل فرد كمحرك واقعي لتصرفاته. ان الماركسيين لا يعذرون في السماح للمادية الميكانيكية بأن تخدعهم ما داموا يعرفون ويؤيدون التخطيطات الاشتراكية الجبارة: فالمستقبل بالنسبة للصيني اكثر حقيقية من الحاضر . وما لم يدرسوا بنى المستقبل في مجتمع محدد، فانهم سيجازفون بالضرورة بألا يفهموا شيئاً من المشكلات الاجتماعية .

اني لا استطيع ان اصف هنا الجدل الحقيقي للذاتي

والموضوعي . ولا بد للقيام بذلك من اظهار الضرورة المترابطة في « تحويل الخارجية الى داخلية » و «تحويل الداخلية الى خارجية».
ان العمل (Praxis) لهو ، بالفعـــل ، انتقال من الموضوعي الى الموضوعي عن طريق التحويل الداخلي . ويمثل المشروع [في حد ذاته] ، باعتباره تجاوزاً ذاتياً للموضوعية نحو الموضوعية ، تجاوزاً متوتراً بين شروط الوسط الموضوعية والبنى الموضوعية لحقـــل الامكانات ، اقول : يمثل المشروع الوحـــدة المتحركة للذاتية والموضوعية ، هذين التحديدين الرئيسيين للنشاط . وفي مثل هذه الحال يتجلى الذاتي كلحظة ضرورية من التطور الموضوعي . ويتوجب على الشروط المادية التي تتحكم في العلاقات الانسانية ، كي تصبح شروطاً واقعية للعمل ، ان تعاش من خلال خصوصية الاوضاع الخاصة : ما كان تناقص القوة الشرائية ليمارس قط تأثيراً مطالبياً لولا ان الشغيلة يشعرون به في اجسادهم تحت شكل حاجة او خوف مبني على تجارب قاسية . ويمكن لتطبيق العمل النقابي ان يزيد من اهمية وفعالية الدلالات الموضوعية لدى المناضل المدرب : ان نسبة الاجور ومستوى الاسعار يستطيعان من نفسهما ان ينيرا عمله او ان يكونا دافعاً له . لكن هذه الموضوعية كلها تعود في

النهاية الى واقع معاش : انه يعرف ما احس به وما سيحس به آخرون . والحال ان الاحساس يعني اصلاً التجاوز نحو امكانية تحويل موضوعي . فالذاتية ، في [امتحان المعاش] ، تنقلب على نفسها وتتملص من اليأس بواسطة [الصيرورة الموضوعية] . وهكذا فان الذاتي يتضمن الموضوعي الذي ينكره ويتجاوزه نحو موضوعية جديدة . وهذه الموضوعية الجديدة بصفتها صـــيرورة موضوعية تبرز داخلية المشروع كذاتية انقلبت موضوعية . وهذا ما يعني في [آن واحد] ان المعاش يجد مكانه كمعاش في النتيجة وان المعنى المقصود من العمل يظهر في واقع العالم ليأخـــذ حقيقته في تطور التوحيد الكلي[1] . ويستطيع المشروع وحده ، باعتباره توسطاً

---

١ – انني اذكر هنا : ١) بان هذه الحقيقة الموضوعية للذاتي المنقلب الى موضوعي ينبغي ان ينظر اليها على انها حقيقة الذاتي الوحيدة . ولما كان هذا الذاتي لا يوجد إلا لكي ينقلب موضوعياً ، فاننا انما نحكم عليه في ذاته وفي العالم ، على اساس الصيرورة الموضوعية ، اي على اساس التحقق . ان العمل لا يمكن ان يحكم عليه حسب النية . ٢) بان هذه الحقيقة ستسمح لنا بتقدير **المشروع الصائر موضوعياً** ككل . ان عملاً من الاعمال ، كما يظهر تحت انارة التاريخ المعاصر والظروف ، يمكن ان يتكشف على انه ضار من اصله بالنسبة للزمرة التي تدعمه (او بالنسبة لاي تشكيلة اوسع – طبقة او جزء من طبقة – تشكل هذه الزمرة جزءاً منها) . ويمكن في الوقت نفسه ان يتكشف بصفاته الموضوعية=

بين لحظتين من الموضوعية ، ان يدرك حقيقة التاريخ اي حقيقة

=الفريدة على انه **مشروع حسن النية**. وحين نعتبر عملا من الاعمال ضاراً ببناء الاشتراكية، فلا يمكننا ذلك الا اذا نظرنا اليه من خلال حركة البناء بالذات. وهذا التحديد للصفة لا يمكن **في اي حال من الاحوال** ان يصدر حكمه مسبقاً على ماهية هذا العمل في حد ذاته، اي اذا ما نظر اليه على صعيد آخر للموضوعية، وربط بالظروف الخاصة وبشرط الوسط الفريد. لقد شاعت العادة في تقرير تمييز خطر: ألا وهو الاعتقاد بان فعلاً من الافعال يمكن ان **يدان موضوعياً** (من قبل الحزب، او الكومنفورم، الخ) مع انه يظل **مقبولاً ذاتياً**. فالمرء يمكنه ان يكون حسن النية ذاتياً وخائناً موضوعياً. ان هذا التمييز يدل على تفسخ شبه منتهٍ في الفكر الستاليني، اي المثالية الارادية: فمن السهل ان نتبين انه ينتمي الى التمييز «البورجوازي الصغير» للنيات الحسنة ـ «الجحيم بها مبلط»، الخ ـ ولنتائجها الواقعية. والحقيقة ان المدى العام للعمل المدروس ودلالته الفريدة هما صفتان متعادلتان **في الموضوعية** (باعتبار انهما قابلان للفهم من خلال الموضوعية) وتورطان كلاهما الذاتية ــ ما داما الصيرورة الموضوعية لها ــ إما في الحركة الكلية التي تكشف عن هذه الذاتية كما هي **من وجهة نظر التوحيد الكلي**، واما في تركيب خاص. وللفعل على كل حال مستويات اخرى من الحقيقة. وهذه المستويات لا تمثل تسلسلاً قائماً بل حركة معقدة من تناقضات تنطرح وتُتجاوز: فالتوحيد الكلي الذي يدرس الفعل من خلال ارتباطه بالعمل التاريخي وبالظروف، على سبيل المثال، يفضح نفسه بنفسه كتوحيد كلي مجرد وناقص (توحيد كلي **تطبيقي**) ما لم يعد الى العمل ليعيد دمجه **ايضاً** من حيث انه محاولة فريدة. ربما كانت ادانة متمردي مدينة كرونستادت محتمة، ولعله كان حكم التاريخ على هذه المحاولة المأساوية. لكن هذا الحكم التطبيقي (الوحيد الواقعي) سيظل، في الوقت نفسه، حكم تاريخ ـ عبد ما لم يتضمن الفهم الحر للتمرد بدءاً من المتمردين انفسهم=

[القدرة الانسانية على الخلق] . لا بد من الاختيار . وبالفعل ، اذا ارجعنا كل شيء الى الهوية (وهذا يعني احـــلال مادية ميكانيكية مكان مادية جدلية) ــ فاما ان نجعل من الجدل قانوناً سماوياً يفرض نفسه على الكون، قوة ميتافيزيقية تولد بنفسها التطور التاريخي (وهذا يعني السقوط مجدداً في المثالية الهيغلية) ــ واما ان نعيد للانسان الفريد قدرته على التجاوز بالشغل والعمل . ويسمح هذا الحل وحده بانشاء حركة التوحيد الكلي [في الواقع] : فالجدل ينبغي ان يبحث عنه في علاقة البشر مع الطبيعة ، مـــع

= ومن تناقضات اللحظة . قد يقال ان هذا الفهم الحر ليس **تطبيقاً** البتة باعتبار ان المتمردين قد ماتوا ومات معهم حكامهم . والحال ان هذا غير صحيح : فالمؤرخ يحرر التاريخ المستقبل بقبوله بدراسة الوقائع على مختلف مستويات الوقائع، وهذا التحرير لا يمكن ان يحدث، كعمل مرئي وناجع، إلا في اطار الحركة العامة للدمرقطة، لكنه، من الناحية المعاكسة، لا يستطيع إلا ان يعجل بهذه الحركة نفسها . ٣) بان العامل التاريخي، في عالم الاستلاب، لا يتعرف نفسه كامل التعرف ابداً في فعله . وهذا لا يعني ان على المؤرخين ألا يتعرفوه باعتباره على وجه التحديد انساناً مستلباً . ان الاستلاب، مهما كان شكله، هو في القمة وفي القاعدة . والعامل لا يشرع ابداً في شيء لا يكون نفيـًا للاستلاب وسقوطـًا في عالم مستلب . لكن استلاب النتيجة الصائرة موضوعية ليس هو نفس استلاب الانطلاق . بل انه الانتقال من استلاب الى آخر هو الذي يحدد الشخص .

« شروط الانطلاق » وفي علاقات البشر بعضهم ببعض . وانما من هنا يستمد منبعه [كحصيلة] لتواجه المشاريع . وصفات المشروع الانساني تسمح وحدها بفهم ان هذه النتيجة واقع جديد مجهز بدلالة خاصة ، بدلًا من ان تظل مجرد معـــدل وسطي[1]. ومن المستحيل ان نعرض هنا هذه الاعتبارات التي ستكون موضوع كتابنا « نقد العقل الجدلي » . انني اكتفي هنا اذن بثلاث ملاحظات ستسمح لنا على كل حال باعتبار هذا العرض ايجـــازاً اشكالياً للوجودية .

---

١ – يبدو ان فكر انجلز قد تأرجح، حول هذه النقطة بالذات . فنحن نعرف استعماله غير الموفق احياناً لفكرة **المعدل الوسطي** هذه . وهدفه الواضح هو تجريد الحركة الجدلية من صفتها كقوة غير مشروطة **قبلياً** . لكن الجدل يتلاشى في اللحظة ذاتها . ومن المستحيل ان نتبين ظهور تطورات منظمة كالرأسمال او الاستعمار اذا اعتبرنا محصلات القوى المتناحرة معدلات وسطية . بل علينا ان نفهم ان الافراد لا يتصادمون مثل الجزيئات، بل ان كل واحد منهم يفهم ويتجاوز مشروع الآخر، على اساس الشروط المقررة والمصالح المتباينة او المتعارضة . وانما عن طريق هذه التجاوزات وتجاوزات التجاوزات يمكن ان يتكون موضوع اجتماعي يكون بكامله **واقعاً مجهزاً بمعنى وشيئاً ما** لا يستطيع اي انسان ان يتعرف فيه نفسه كامل التعرف، وباختصار، يكون **عملاً انسانياً لا فاعل له** . اما **المعدلات الوسطية،** كما يفهمها انجلز، والاحصائيات فانها تحذف، بالفعل، الفاعل، لكنها تحذف في الوقت نفسه العمل و « انسانيته » . وهذا ما ستتاح لنا الفرصة لدراسته في « نقد العقل الجدلي » .

١ ــ ان المعطى الذي نتجاوزه في كل لحظة، بمجرد ان نعيشه ، لا يقبل الارجاع الى شروط وجودنا المادية ، ولا بد لنا من ان نأخذ بعين الاعتبار ، كما قلت، طفولتنا الخاصة . وهذه الطفولة، التي كانت احساساً غامضاً بطبقتنا، وبشرطنا الاجتماعي من خلال الزمرة العائلية ، وتجاوزاً اعمى، وجهداً اخرق للتملص من هذا الشرط، تنتهي الى ان تتسجل فينا تحت شكل [طبع]. وانما على هذا المستوى توجد الحركات المكتسبة (حركات بورجوازية، حركات اشتراكية) والادوار المتناقضة التي تعرقلنا وتمزقنا (بالنسبة لفلوبير، على سبيل المثال، دور الطفل الحالم والورع ودور جراح المستقبل، ابن الجراح الملحد) . وعلى هذا المستوى ايضاً توجد الآثار التي خلفتها تمرداتنا الاولى، ومحاولاتنا اليائسة لتجاوز واقع خانق ، والانحرافات والالتواءات التي تنتج عنها . وتجاوز هذا كله يعني ايضاً الحفاظ عليه: اننا سنفكر [من خلال] هــذه الانحرافات الاصلية، وسنتصرف [من خــلال] هذه الحركات المكتسبة والتي نريد ان نرفضها . وبالقائنا انفسنا نحو امكاننا لنفلت من تناقضات وجــودنا ، نكشف عن هذه التناقضات وتتكشف لنا في عملنا بالذات، رغم ان هذا العمل أغنى منها ،

ورغم انه يدخلنا الى عالم اجتماعي ستقودنا فيه تناقضات جديدة الى تصرفات جديدة . وعلى هذا، يمكننا القول في آن واحد معاً اننـــا نتجاوز بلا انقطاع طبقتنا، وان واقعنا الطبقي يتجلى عن طريق هـــذا التجاوز بالذات . ذلك ان تحقيق الممكن يؤدي بالضرورة الى انتاج موضوع او حدث في العالم الاجتماعي، فهو اذن [صيرورتنا الموضوعية]، والتناقضات الاصلية التي تنعكس فيها تشهد على [استلابنا] . ولهذا السبب، نستطيع ان نفهم في آن واحد معاً ان الرأسمال يعبر عن نفسه في فم البورجوازي وان البورجوازي لا يكف عن ان يقـــول شيئاً آخر غير الرأسمال واكثر منه : والواقع انه يقول اي شيء كان . انه يقول ذوقـــه الغذائي، والفنون المفضلة لديه، واحقاده وعواطفه الحبية التي لا تقبل الارجاع، عـــلى ما هي عليه، الى العملية الاقتصادية والتي تتطور حسب تناقضاتها الخاصة . لكن الدلالة العالمية والمجردة لهذه التعابير الخاصة هي بالفعل الرأسمال ولا شيء آخر سواه . صحيح ان ذلك الصناعي الذي يتمتع باجازته يقبل بهوس على الصيد البري، او على الصيد تحت البحار [لينسى] نشاطاته المهنيـــة والاقتصادية . وصحيح ايضاً ان هذا الانتظار المهووس للسمك،

للفريسة له، لديه، معنى يمكن للتحليل النفسي ان يطلعنا عليه، الا ان هذا لا يمنع ان شروط الفعل المادية تكوّنه موضوعياً على انه «معبر عن الرأسمال»، وان هذا الفعل نفسه بالاصل يندمج، عن طريق ارتكاساته الاقتصادية، في التطور الرأسمالي . وهو، من هنا بالذات، يصنع التاريخ احصائياً على مستوى علاقات الانتاج، لانه يساهم في الابقاء على البنى الاجتماعية القائمة . لكن ينبغي ألا تصرفنا هذه النتائج عن تناول الفعل من مستويات مختلفة عينية اكثر فاكثر وعن دراسة النتائج التي قد تنشأ عنه على هذه المستويات . ومن وجهة النظر هذه، يكون لكل فعل، لكل عبارة، عدد متسلسل من الدلالات . وتكون الدلالة السفلى والاعم، في هذا الهرم، اطاراً للدلالة العليا الاكثر عينية، لكن رغم ان هذه الدلالة الاخيرة لا تستطيع ابداً ان تخرج من الاطار، يستحيل استخلاصها منه او حلها فيه . ان مالتوسية ارباب العمل الفرنسيين ، على سبيل المثال ، توجِد لدى بعض فئات بورجوازيتنا ميلاً ملحوظاً الى البخل . لكن اذا لم نرَ في بخل تلك الزمرة او ذلك الشخص الا مجرد نتيجة للمالتوسية الاقتصادية، فلن ندرك الواقع العيني : ذلك ان البخل يولد من الطفولة الصغيرة،

حين يكون الطفل لا يكاد يعرف معنى المال، فهو اذن [ايضاً] اسلوب متشكك في عيش المرء جسده الخاص ووضعه في العالم . انه علاقة بالموت . ومن المناسب ان ندرس هذه الطبائع العينية [على اساس] الحركـــة الاقتصادية لكن دون ان نسيء فهم نوعيتها[1] . وبهذا الشكل وحده نستطيع ان نطلع الى [التوحيد الكلي] .

---

١ – يأخذ جاك مارسيناك على محرري مجلة « الفكر »، بمناسبة اصدارهم عدداً عن الطب، انهم استسلموا لميولهم « الشخصانية » وركزوا تركيزاً طويلاً على علاقة الطبيب بالمريض . ويضيف ان الواقع، مع « المزيد من التواضع » والمزيد من البساطة، اقتصادي . (« الآداب الفرنسية »، ٧ آذار ١٩٥٧) . ان هذا لمثال ممتاز على الآراء المسبقة التي تعقم المثقفين الماركسيين الاعضاء في الحزب الشيوعي الفرنسي . أما ان ممارسة الطب، في فرنسا، مشروطة ببنية مجتمعنا الرأسمالية وبالظروف التاريخية التي أدت الى المالتوسية، فلا احد سماري في ذلك. وأما ان ندرة الطبيب النسبية هي نتيجة نظامنا، وانها تؤثر بدورها على علاقته بالزبائن، فهذا ايضاً واضح . واما ان المريض، في غالب الاحوال، مجرد زبون، وان هناك، من جهة اخرى، تنافساً معيناً بين الاختصاصيين الذين يمكن ان يعالجوه، وان هذه العلاقة الاقتصادية القائمة هي ذاتها على « علاقات الانتاج»، تدخل في اللعبة لتغير طبيعة العلاقة المباشرة ولتشيئها الى حد ما، فاننا سنسلم بذلك ايضاً . ثم بعد ؟ ان هذه الصفات تشرط وتشوه وتحول، في عدد كبير من الحالات، العلاقة الانسانية، انها تقنعها، لكنها لا تستطيع ان تجردها من اصالتها. فمن خلال الاطار الذي اتيت على وصفه، وتحت تأثير العوامل السابق=

وهذا لا يعني ان الشرط المادي (وهو هنا المالتوسية الفرنسية،

= ذكرها، نحن لا نواجه تاجر جملة في علاقاته مع تاجر مفرق، ولا نواجه مناضلا من القاعدة في علاقاته مع قائد، بل نواجه انسانـًا يتحدد، من داخل نظامنا، بمشروع **مادي** هو مشروع الشفاء. ولهذا المشروع وجهان: اذ لا ريب في ان المرض، حسب تعبير ماركس، هو الذي يخلق الطبيب، فالمرض من جهة اولى اجتماعي، لا لانه في اغلب الاحيان احترافي فحسب، ولا لانه يعبر في حد ذاته عن مستوى معين للحياة، ولكن ايضـًا لأن المجتمع - بالنسبة لحالة معينة من التقنيات الطبية - **يقرر** مصير مرضاه وأمواته، لكن المرض، من جهة ثانية، تظاهرة معينة - عاجلة للغاية - للحياة المادية، والحاجات، والموت: فهو اذن يقلد الطبيب الموجود لوجود المرض رابطة نوعية وعميقة الغاية بسائر البشر الموجودين، هم انفسهم، في وضع محدد تمام التحديد (انهم يتألمون، انهم في خطر، انهم بحاجة الى عناية). وهذه العلاقة الاجتماعية والمادية تتأكد في التطبيق كعلاقة اكثر صميمية ايضاً من الفعل الجنسي: لكن هذه الصميمية لا تتحقق الا عن طريق نشاطات وتقنيات محددة أصيلة تستلزم وجود كلا الشخصين. ولئن كانت مختلفة اختلافـًا جذريـًا حسب الحالات (في الطب المؤمم او في الطب الذي يتحمل المريض تكاليفه)، فهذا لا يغير شيئـًا من حقيقة ان القضية قضية **علاقة انسانية**، واقعية ونوعية، في كلتا الحالتين، وحتى في البلدان الرأسمالية - تكون علاقة **شخص بشخص**، مشروطة بالتقنيات الطبية ومتجاوزة اياها نحو هدفها الخاص. ان الطبيب والمريض يشكلان زوجاً متحداً بمشروع مشترك: فعلى الاول ان يشفي الآخر ويعتني به، وعلى الثاني ان يعتني **بنفسه** ويشفي **نفسه**، وهذا لا يتم بدون ثقة متبادلة. وما كان ماركس الا ليرفض ان يحل هذه العلاقة المتبادلة في الاقتصاد. اما ان نفضح حدودها وشروطها، ونظهر تشيؤها المحتمل، ونذكر بان الشغيلة اليدويين يخلقون شروط الوجود المادية =

وتيـــار التوظيفات الذي تحدده، وضغط الاعتمادات، الخ) «محدِد» بشكل كافٍ بالنسبة للوضع المدروس. او، اذا كان هناك من يفضل ذلك، لا حاجة الى ان نضيف اليه اي [عامل] آخر، بشرط ان ندرس من جميع المستويات التأثير المتبادل للوقائع التي يولدها هذا الشرط المادي من خـــلال المشروع الانساني: فالمالتوسية يمكن ان تعاش من قبل ابن «رب عمل صغير» ــ هذا الصنف القديم الذي يحافظ عليه المالتوسيون والذي يدعمهم ــ من خلال فقر أسرته وعدم اطمئنانها، فيعيشها كضرورة دائمة تتطلب منه ان يحسب، وان يقتصد قرشاً فقرشاً. ويستطيع هذا الطفل ان يكتشف في الوقت نفسه في ابيه ــ وهو يعمل اجيراً لديه في معظم الاحيان ــ تعلقاً عنيفاً بالملكية يتناسب وتأرجح هـــذه

= للشغيلة المثقفين (وبالتالي للطبيب)، فماذا يغير هذا من الضرورة العملية لدراسة مشكلات هذا الزوج المتحد اتحاداً لا انفصام فيه، ودراسة هذه العلاقة المعقدة، الانسانية، الواقعية، الكلية، اليوم، وفي الديموقراطيات البورجوازية؟ ان ما نسيه الماركسيون المعاصرون هو ان الانسان المستلب، المخدوع، المشيأ، الخ، يظل مع ذلك انساناً. وحين يتكلم ماركس عن التشيؤ، فهو لا يقصد بذلك ان يظهر اننا قد تحولنا الى اشياء بل اننا بشر محكوم عليهم بان يعيشوا انسانيًا شرط الاشياء المادية.

الملكية. ويستطيع، في بعض الظروف، ان يشعر بالصراع ضد الموت باعتباره مظهراً آخر من مظاهر شهوة الملك. لكن هذه العلاقة المباشرة بالموت الذي يهرب منه الاب في ملكيته، تتأتى على وجـــه التحديد من الملكية نفسها باعتبار انه يعيشها كعملية تحويل داخلي للخارجية الجذرية: ان صفات الشيء المملوك النوعية، التي يشعر بها المالك كانفصال عن البشر وكعزلة امام موته الخاص، تشرط ارادته في توثيق روابط الملك، اي في ان يجد دوام حياته في الموضوع عينه الذي يعلن له اضمحلاله. ان الطفل يستطيع ان يكتشف ويتجاوز ويحفظ في حركة واحدة قلق المالك المشرف على الافلاس وقلق الانسان المطارد من الموت. وهو سيحقق توسطاً جديداً، بين الافلاس والموت، يمكن ان يكون هو البخل على وجه التحديد. والمنبع المشترك لهذه اللحظات المختلفة من حياة الاب او الزمرة العائلية هـــو علاقات الانتاج الملتقطة من خـــلال حركة الاقتصاد الفرنسي. لكن هذه اللحظات تعاش بشكل متباين لان الشخص نفسه (والزمرة ايضاً على وجـــه الخصوص) يتخذ مكانه على مستويات متباينة بالنسبة لذلك المنبع الوحيد لكن المعقد (رب عمل، منتج ــ يشتغل هو نفسه في

غالب الاحيان ــ مستهلك، الخ) . اما لدى الولد، فان هــذه اللحظات تحتك وتعدل بعضها بعضاً من خلال وحدة مشروع واحد وتشكل من هنا بالذات واقعاً جديداً .

الا انه من المناسب ان نقدم بعض التحديدات . ولنذكر اولًا بأننا نعيش طفولتنا [كمستقبل]. انها تحـــدد الادوار والحركات من خلال منظور مستقبل . وليست المسألة البتة مسألة بعث ميكانيكي للمونتاجات : ما دامت الحركات والادوار لا تنفصل عن المشروع الذي يغيرها ، فانها علاقات مستقلة عن الحدود التي توحد بينها والتي علينا ان نجدها في جميع لحظات المشروع الانساني. وهذه العلاقات ، المتجاوزة والمحافظ عليها ، تشكل مـــا سأسميه بالتلوين الداخلي للمشروع . ومن هنا سأميزها عن الدوافع المحركة وعن التعينات النوعية على حد سواء : فالدافع المحرك لتنفيـــذ المشروع يؤلف كلاً واحداً مع التنفيذ ذاته ، والتعين النوعي والمشروع يؤلفان واقعاً واحداً وحيداً . واخيراً ، ليس للمشروع من [مضمون] البتة لان اهدافه متحدة به ومتجاوزة له في آن واحد . لكن [تلوينه] ، اي ذوقه ذاتياً ، [واسلوبه] موضوعياً ، ليس شيئاً آخر سوى تجاوز انحرافاتنا الاصلية : وهذا التجاوز

ليس حركة سريعة الحدوث ، بل هو عمل طويل . وكل لحظة من لحظات هذا العمل هي تجاوز ، وفي الوقت نفسه ، وبمقدار مـــا تنطرح لذاتها ، مجرد استمرار بسيط لهذه الانحرافات على صعيد معين من الاندماج : ولهذا السبب ، تعاش الحياة بشكل حلزوني . انها تعاود المرور دوماً من النقاط نفسها لكن على مستويات مختلفة من الاندماج والتعقد . لقد كان فلوبير ، الطفل ، يشعر بالحرمان من الحنان الابوي بسبب اخيه البكر : كان آشيل يشبه فلوبير الأب ، وكان لا بد من تقليد آشيل لنيل اعجاب هذا الاب ، وقد رفض الطفل هذا التقليد لائذاً الى الحرد والحقد . وحين دخل غوستاف الى المعهد ، وجد الوضع نفسه : فقــــد اجتاز آشيل ، ليستحق اعجاب الطبيب ــ الرئيس ، الدرجات الاولى قبل تسعة اعوام . واذا كان اخوه الاصغر يتمنى ان ينال تقدير ابيه قسراً ، فعليه ان ينال العلامات نفسها التي نالها اخوه الاكبر في الوظائف ذاتها . لكنه رفض ذلك ، حتى بدون ان يبدي رفضه : وهذا يعني ان مقاومة لا اسم لها كانت تعرقل عمله . انه سيكون تلميذاً [مجتهداً بما فيه الكفاية] ، وكان هذا هو العار في نظر آل فلوبير . وهذا الوضع الثاني ليس شيئاً آخر سوى الوضع الاول مضافاً اليه ذلك

العامل الجديد الذي هو المعهد . ان احتكاكات غوستاف بزملائه ليست احتكاكات [حاسمة التأثير] : فالمشكلة العائلية خطيرة جداً بالنسبة له بشكل لا يستطيع معه الاهتمام بهم . واذا كان مذلولًا امام نجاح بعض زملائه فهذا [قط] لأن نجاحاته تؤكد تفوق آشيل (جائزة الامتياز في كل الصفوف) . والفترة الثالثة (رضي فلوبير بأن يدرس الحقوق : فلكي يكون على ثقة اكبر من انه [متميز] عن آشيل ، قرر ان يكون أدنى منه . انه سيكره مهنته المستقبلة باعتبارها دليلاً على هذه الدونية ، وسيندفع في التعويض العلوي المثالي ، وحين سيضطر في النهاية لان يصبح مدعياً عاماً ، فسوف ينجو بجلده عن طريق نوباته « الشبيهة بالهستيريا ») هي فترة اغناء للشروط الاولية وتضييق لها . ولو اخذنا كل مرحلة على حدة ، لبدت تكراراً . اما الحركة التي تذهب من الطفولة الى النوبات العصبية فهي على العكس تجاوز دائم لهذه المعطيات : انها تؤدي بالفعل الى انخراط غوستاف فلوبير[1] في عالم الادب . لكن هذه المعطيات ، في الوقت نفسه الذي تكون فيه ماضياً ـــ متجاوزاً ،

---

١ ـــ من المفهوم ان مشاكل فلوبير الواقعية كانت معقدة بشكل آخر . لكني « عممت » بشكل مبالغ فيه ، بهدف إظهار هذا الدوام في التناوب الدائم .

تبدو من خلال العملية ماضياً ــ متجاوزاً ، اي كمستقبل . [ان ادوارنا مستقبلة دوماً] : انها تبدو لكل واحد منا كمهمات عليه ان يؤديها ، ككمائن عليه ان يتجنبها ، كسلطات عليه ان يمارسها ، الخ. ومن الممكن ان تكون «الأبوة» ــ كما يزعم بعض علماء الاجتماع الاميركان ــ دوراً . ومن الممكن ايضــاً ان يتمنى شاب متزوج [معين] ان يصبح أباً ليتشبه بأبيه او ينوب منابه ، او على العكس ، ليتحرر منه بتبنيه «موقفه» : وعلى كل حال ، لا تتجلى له هذه العلاقة الماضية (او على كل الاحوال ، المعــاشة بعمق في الماضي) مع اهله الا كحظ موجه لمشروع جديد ، فالابوة تفتح له الحياة حتى الموت . واذا كانت دوراً ، فانها دور يخترع اختراعاً ، ولا يكف المرء عن تعلمه في ظروف جديدة دوماً ، ولا يتقنه الا لحظة موته تقريباً . ان العقد ، واسلوب الحياة ، وكشف الماضي ــ المتجاوز باعتباره مستقبلاً ينبغي خلقه ، تشكل واقعاً واحداً وحيداً : ألا وهو المشروع باعتباره [حياة موجهة] ، وباعتباره تأكيداً للانسان عن طريق العمل ، وهو ايضاً في الوقت نفسه ذلك الضباب من اللاعقلانية التي لا يمكن ان يتحدد مكانها،

والتي تنعكس من مستقبلنا في ذكريات طفولتنا ومن طفولتنا في اختياراتنا العقلية كرجال ناضجين[1].

والملاحظة الثانية التي ينبغي ان نقولها تتعلق بالتوحيد الكلي باعتباره حركة للتاريخ ومجهوداً نظرياً وعملياً «لتعيين مكان» حدث من الاحداث، او زمرة من الزمر، او انسان من الناس. ولقد بينت تواً ان فعلاً واحداً يمكن ان يقدر على مستويات عينيــــة اكثر فأكثر، وانه يعبر عن نفسه في سلسلة من الدلالات العظيمة التفاوت. الا انه لا ينبغي ان نستنتج على الاخص، كما يفعل بعض الفلاسفة، ان هذه المعاني تظل مستقلة، منفصلة، ان صح القول، بمسافات لا يمكن اجتيازها. يقيناً، ان الماركسي لا يقع، بشكل عام، في هذا المأخذ: انه يبين كيف ان معاني البنى الفوقية تتولد بدءاً من البنى التحتية. وهو يستطيع ان يذهب الى ابعد من ذلك وان يبين الوظيفية الرمزية لبعض التطبيقات او لبعض الاعتقادات الفوقية البنيان، في الوقت نفسه الذي يبين فيه استقلالها الذاتي.

---

١ – هل هناك حاجة لان نقول انها لاعقلانية **بالنسبة لنا**، وليست لاعقلانية **في ذاتها**.

لكن هذا لا يمكن ان يكفي [للتوحيد الكلي] باعتباره عملية كشف جدلية . ان التحليل يعزل ويحصي المعاني المتراكم بعضها فوق بعض . اما الحركة التي تجمع بين هذه المعاني [في الحياة] فهي ، على العكس ، تركيبية . ان عملية الشرط تظل هي هي ، اذن لا يحدث تبديل لا في أهمية العوامل ولا في ترتيبها : لكن الواقع الانساني سيغيب عن بصرنا اذا لم ننظر الى المعاني على انها موضوعات تركيبية ، متعددة الأبعاد ، غير قابلة للحل ، تحتل امكنة فريدة في مكان ـــ زمان ذي أبعاد كثيرة . والخطأ هنا يكمن في ارجاع المعنى المعاش الى اللفظة البسيطة الخطية التي تعطيها اللغة عنه . لقد رأينا ، على العكس ، ان التمرد الفردي « لسارق الطائرة » هو تخصيص لتمرد المستعمرين الجماعي ، وانه في الوقت نفسه ، وبتجسده بالذات ، فعل تحريري . وعلينا ان نفهم ان هذه العلاقة المعقدة بين التمرد الجماعي والهوس الفردي لا يمكن ان ترجع الى علاقة مجازية ولا ان تحل في العمومية . ان ان الحضور العيني للموضوع المسيطر على الحواس ، حضور [الطائرة] ، والاهتمامات العملية (كيف السبيل الى الصعود اليها ؟ متى ؟ الخ) لهي غير قابلة للارجاع : فذلك الرجل لم يكن يريد

ان يقوم بتظاهرة سياسية ، بل كان يهتم بمصيره الفردي . لكننا نعرف ايضاً ان ما [فعله] (المطالبة الجماعية، الفضيحة التحريرية) لا يمكن الا يكون متضمناً ضمنياً في ما [يظن انه يفعله] (ولقد فعله ، على كل حال ، ايضاً ، لانه سرق الطائرة ، وقادها ، وقتل في فرنسا) . فمن المستحيل اذن ان نفصل بين هذين المعنيين ولا ان نرجع الواحد الى الآخر : انهما وجهان لا ينفصلان لموضوع واحد واليكم الوجه الثالث : الارتباط بالموت، اي رفض مستقبل مسدود وتجاوزه معاً . وهذا الموت يعـــبر في الوقت نفسه عن التمرد المستحيل لشعبه ، اي عن علاقته [الراهنة] بالمستعمرين ، وعن تأصيل الكراهية والرفض ، واخيراً عن المشروع الصميمي لذلك الرجل . اي عن اختياره لحرية قصيرة الامد صارخة ، عن حرية من اجل الموت . ان هذه المظاهر المختلفة من العلاقة بالموت هي متحدة بدورها وغير قابلة للارجاع الى بعضها بعضاً . انها تأتي بأبعاد جديدة للفعل . انها تعكس العلاقة بالمستعمرين والعلاقة الهوسية بالموضوع ، اي تعكس الابعاد التي سبق الكشف عنها، وتنعكس في الوقت نفسه فيها ، اي ان هذه التحديدات تحتوي وتجمع فيهـا التمرد عن طريق الموت والحرية مـن اجـــل

الموت[١]. اننا نفتقر ، بالطبع ، الى معلومات اخرى ، ونجهل على وجه التحديد ما الطفولة ، ما التجربة ، ما الشروط المادية التي تميز الانسان وتلون المشروع . الا انه لا ريب في ان كل تحديد من هذه التحديدات يحمـــل غناه الخاص ، ويحتوي على التحديدات الاخرى (أليست الطفولة ، مهما تكن ، تدرباً على ذلك الوضع الميئوس ، على ذلك المستقبل الذي بدون مستقبل ، الخ ؟ ان علاقة الموت[١] بالطفولة وثيقة جداً ، شائعة بكثرة لدى الجميع حتى انه يمكننا ان نتساءل ايضاً عم اذا لم يكن هناك منذ الاعوام الاولى مشروع للشهادة ـــ من اجل ـــ الموت ، الخ) ، يظهر لنا، عن طريق انارة خـــاصة ، وجوده الذاتي في المعاني الاخرى ، كحضور مسحوق، كرابطة لاعقلية بين بعض الرموز، الخ . ومادية الحياة بالذات ، هل ثمة من يعتقد انها ليست هنا ، هي الاخرى ، كشرط اساسي وكمعنى موضوعي لكل هذه المعاني ؟ ان الروائي يظهر لنا تارة هذا البعد ، وطوراً ذلك البعد من تلك الابعاد ، وكأنها افكار تتناوب في « عقل » بطله . انه لكذاب : فليست

---

١ – لا يتحدثن احد عن **التحويل الرمزي** : فهو شيء آخر تماماً : انه اذا رأى الطائرة، رأى الموت . واذا فكر بالموت فانه بالنسبة له هذه الطائرة .

المسألة (أو ليس بالضرورة) مسألة افكار، وحتى لو قررت كلها معاً، فان الانسان حبيس [في الداخل]، وهو لا يكف عن الارتباط بكل تلك الجدران التي تحيط به ولا عن [معرفة] انه محاط بجدران اربعة. ان جميع هذه الجدران تشكل [سجناً واحداً]، وهذا السجن هو [حياة واحدة، فعل واحد]. ان كل معنى يتغير، ولا يكف عن التغير، وينعكس تغيره على سائر المعاني. وما يتوجب على التوحيد الكلي ان يكتشفه في مثل هذه الحال، انما هو [وحدة] الفعل المتعددة الأبعاد. وهذه الوحدة، وهي شرط لتبادل التأثير واستقلال المعاني النسبي، تجاذف عاداتنا الفكرية القديمة بأن تبسطها، ويعجز شكل اللغة الراهن عن ادراكها تمام الادراك. ومع ذلك، علينا ان نحاول، بهذه الوسائل الرديئة والعادات السيئة، ان نبين ان الوحدة المعقدة المتعددة الوظائف لهذه الوجوه المصفرة هي اشبه بقانون جدلي لعلاقاتها (اي لارتباطات كل وجه بالآخر وكل وجه بسائر الوجوه). ان معرفة الانسان الجدلية، في نظر هيغل وماركس، تتطلب عقلية جديدة. ولما لم يكن هناك من يرغب في بناء هذه العقلية من خلال التجربة، فانني أقرر أنه لا تقال اليوم ولا تكتب، عنا

وعن اشباهنا، لا في الشرق ولا في الغرب ، جملة واحدة ، كلمة واحدة لا تكون غلطة غليظة[1].

٢ ـــ على المشروع ان يخـــترق بالضرورة حقل امكانيات الادوات[2] . ان الصفات الخاصة بالادوات تعدل المشروع تعديلاً متفاوت العمق . انها تشرط الصيرورة الموضوعية . والحال ان الاداة في حد ذاتها ـــ مهما تكن ـــ هي نتاج تطور معين في التقنيات، وعند التحليل الاخير، نتاج القوى المنتجة . ولما كان موضوعنا فلسفياً، فانني سأستمد امثلتي من مضمار الثقافة . علينا

---

١ – عندئذ ، سيعترض البعض علي : اذن ألم يقـل شيء صحيح قط ؟ على العكس : ما دام الفكر يحتفظ بحركته ، فكل شيء حقيقة او لحظة من الحقيقة . وحتى الاغلاط تحتوي على معارف واقعية : لقـــد كانت فلسفة كونديالك ، في عصرها ، وفي التيار الذي كان يحمل البورجوازية الى الثورة والليبيرالية ، اكثر صحة -- كعامل واقعي من عوامل التطور التاريخي – من فلسفة ياسبرز اليوم . اما الخطأ فهو الموت : ان افكارنا الراهنة خاطئة لانها قد ماتت قبلنا : فثمة افكار تفوح منها رائحة الجثث ، وثمة افكار اخرى لا تعـدو ان تكون هياكل عظيمة صغيرة نظيفة : وكلا النوعين متعادلان .

٢ – والواقع ان « الحقول الاجتماعية » عديـــدة – ومتنوعة بالاصل حسب المجتمع المدروس . وليس في نيتي ان اعدد قائمة طويلة ومملة . بل انني اختار حقلاً من الحقول كي اظهر عملية التجاوز من خلال حالات خاصة .

ان نفهم ان الهدف العميق للمشروع العقائدي، مهما كان ظاهره، هو تغيير الوضع الاساسي عن طريق وعي تناقضاته. ان المشروع، الوليد من معركة فريدة تعبر عن عالمية الطبقة والشرط، يهدف الى تجاوز هذه المعركة ليكشفها، والى كشفها ليظهرها للجميع، والى اظهارها ليحلها. لكن حقل الادوات الثقافية واللغة الضيق المحدد يتدخل بين الكشف البسيط والاظهار العام: ان تطور القوى المنتجة يشرط المعرفة العلمية التي تشرطه بدورها، وعلاقات الانتاج ترسم من خلال هذه المعرفة الملامح الاولى لفلسفة من الفلسفات، والتاريخ العيني المعاش يولد انظمة فكرية خاصة تعبر، في اطار هذه الفلسفة، عن المواقف الواقعية والعملية لزمر اجتماعية محددة[1]. ان هذه الكلمات تتعبأ بدلالات جديدة، ومعناها العالمي

---

١ – يبين دوزانتي ابلغ بيان كيف ان المذهب العقلي الرياضي في القرن الثامن عشر، المدعوم من الرأسمالية التجارية وتطور الاعتمادات، يؤدي الى تصور المكان والزمان كوسطين متجانسين لامتناهيين. وبالنتيجة، فان الله، الحاضر مباشرة في عالم القرون الوسطى، يسقط خارج العالم، ويصبح الله الخفي. ويبين غولدمان من جانبه، في مؤلَف ماركسي آخر، كيف ان الجانسنية، التي هي، في صميمها، نظرية غياب الله ومأساوية الحياة، تعكس الهوى المتناقض الذي يقض مضاجع نبالة الثوب التي اخذت محلها في البلاط الملكي بورجوازية جديدة، والتي لا =

يضيق ويتعمق، وكلمة « طبيعة » في القرن الثامن عشر تخلــــق تواطؤاً فورياً بين المتخاطبين . وليست المسألة مسألة دلالة حاسمة ونحن لمــــا ننتهِ بعد من التخاصم حول فكرة الطبيعة في زمن ديدورو . لكن هذا الموضوع الفلسفي، هذه الفكرة مفهومة من الجميع . وعلى هذا فان المقولات العامة للثقافة، والانظمة الخاصة واللغة التي تعبر عن هذه المقولات هي بالأصل الصيرورة الموضوعية لطبقــــة من الطبقات ، وانعكاساً للمعارك الكامنة او الصريحة، والتبيان الخاص للاستلاب . ان العالم كائن في الخارج : فاللغـــــة والثقافة لا تكمنان في الفرد كماركة مسجلة بجملته العصبية، بل انه الفرد الكائن في الثقافــــة واللغة، اي في فرع خاص من حقل الادوات . انه يملك اذن، [لاظهار] ما يكشفه، عناصر غنية جداً وقليلة العدد للغاية في آن واحد . عناصر قليلة العدد للغاية : ذلك ان الكلمات وانماط التفكير والمناهج لا تعدو عدداً ضئيـــلاً

ــــــــــــــــــ

= تستطيع لا ان تقبل بانحطاطها ولا ان تتمرد على الملك الذي تستمد منه القدرة على البقاء . ان هذين التعليلين – اللذين يذكران بمذهبي هيغل التوحيديين : العقلي والمأساوي – متكاملان . ان دوزانتي يبين الحقل الثقافي، وغولدمان يظهر تحدد جزء من هذا الحقل بهوى انساني، تشعر به عينياً زمرة فريدة، بمناسبة انحطاطها التاريخي .

محـــدوداً . وغنية جداً : ذلك ان كل لفظة تحمل معها الدلالة العميقة التي اعطاهـــا اياها العصر بكامله . فما ان يتكلم واضع العقيدة، حتى يقول أكثر مما يريد ان يقول وغير ما يريد ان يقول، فالعصر يسرق منه فكرته . انه يلف ويدور بلا انقطاع، وفي النهاية لا تكون الفكرة التي عـــبر عنها الا انحرافاً عميقاً، ويكون قد وقع في تضليل الكلمات لقد عاش الماركيز دي ساد ــ كما بينت ذلك سيمون دي بوفوار ــ أفول اقطاع كانت جميع امتيازاته تسحب منه الواحد تلو الآخر . ان «ساديته» المشهورة هي محاولة عمياء لاعادة توكيد حقوقه كمحارب من خلال العنف ، بتشييدها على [الصفة] الذاتية لشخصه . والحال ان هذه المحاولة متشربة اصلاً بالمذهب الذاتي البورجوازي ، وألقاب النبل الموضوعية قد استبدلت بتفوق للأنا لا تمكن السيطرة عليه . ان اندفاع عنفه من البداية منحرف . لكنه حين يريد ان يوغل في الإبعاد اكثر من ذلك، فانه يجد نفسه امام الفكرة الاولى : فكرة الطبيعة . انه يريد ان يبين ان قانون الطبيعة هو قانون الأقوى، وان المجازر والتعذيبات لا تفعل شيئاً سوى انها تنسخ التدميرات

الطبيعية، الخ[1] . لكن الفكرة (او المثال) تحتوي على معنى مقلق بالنسبة له: فالطبيعة خيرة في رأي كل انسان من عام ١٨٧٩، سواء أكان نبيلاً ام بورجوازياً . وبالتالي فان النظام كله سينحرف : ما دام القتل والتعذيب لا يفعلان شيئاً سوى تقليد الطبيعة، فهذا معناه ان افظع الجرائم خيرة واجمل الفضائل قبيحة . وفي الوقت نفسه، كانت الافكار الثورية قد شقت طريقها الى ذلك قلب ذلك الارستقراطي : انه يشعر بتناقض جميع النبلاء الذين اطلقوا منذ عام ١٧٨٩ شرارة ما يسمى اليوم «الثورة الارستقراطية» . انه ضحية (فقد ناله حكم تعسفي قاسٍ من الملك وقضى سنوات في الباستيل) وصاحب امتياز في آن واحد . وهذا التناقض الذي قاد غـــيره الى المقصلة او الى المجهرة، نقله الى صعيد العقيدة الثورية . انـــه يطالب بالحرية (التي هي في نظره حرية القتل) وبالاتصال بين البشر (حين يسعى الى جلاء تجربته الوثيقـــة والعميقة عن اللا-اتصال) . ان تناقضاته ، وامتيازاته القديمة ، وسقوطه ، تحكم عليه ، بالفعل، بالعزلة والوحدة . انه سيرى تجربته

١ -- هذا بالاصل تنازل : فالنبيل الواثق من حقوقه كان سيتكلم عن الدم بدلاً من الاعتماد على الطبيعة .

في ما سيسميه سترنر فيما بعد « الوحيد » (l'Unique) ، قد سرقت وحرفت من قبل [العالمي] ، من قبل [العقلانية] ، من قبـــل [المساواة] ، وهي مفاهيم ـــ أدوات في عصره . وانما من خلالها سيحاول بشق النفس ان يعقل نفسه . وكانت نتيجة ذلك هـــذه العقيدة المنحرفة : العلاقة الوحيدة التي تربط شخصاً بشخص هي العلاقة بين جلاد وضحيته . وهذا التصور هو [في الوقت ذاته] البحث عن الاتصال من خـــلال التناحرات والتأكيد المنحرف للااتصال المطلق . وبدءاً من هنا يتشيد عمل أدبي مسخ ، نخطىء كل الخطأ اذا أسرعنا في تصنيفه بين آخر آثار الفكر الارستقراطي. وهو بالاحرى يتجلى كمطالبة متوحد تلقفتها عقيدة الثوريين العالمية النزعة وحورتها . ان هذا المثل يظهر مدى خطأ الماركسية المعاصرة في اهمال المحتوى الخاص لنظام فكري وفي ارجاعـــه فوراً الى عالمية عقيدة طبقية . ان نظاماً من الانظمة هو انسان مستلب يريد ان يتجاوز استلابه لكنه يتخبط في كلمات مستلبة ، انه وعي انحرف عن طريقه بعامل من ادواته الخاصـــة تحوله الثقافة الى « رؤية للعالم » خاصة . وهو في الوقت نفسه نضال للفكر ضد أدواته الاجتماعية ، وجهد لتوجيهها ، ولتفريغها مما فيها من زيادة ،

ولقسرها على ألا تعبر الا عنه نفسه. ونتيجة هذه التناقضات هي ان النظام العقائدي غير قابل للارجاع: فما دامت الادوات، مهما كانت، تستلب من يستعملها وتغير معنى عمله، فينبغي ان نعتبر الفكرة صيرورة موضوعية للانسان العيني واستلاباً له: انها هي نفسه وقد تحول الى ظاهرة خارجية من خلال مادية اللغة. فمن المناسب اذن ان ندرس الفكرة في كل تطوراتها، وان نكشف عن دلالتها [الذاتية] (اي بالنسبة لمن يعبر عنها) وعن قصديتها كي نفهم فيما بعد انحرافاتها وننتقل في النهاية الى تحققها الموضوعي. آنذاك سنلاحظ ان التاريخ «محتال»، كما كان يقول لينين، واننا نسيء تقدير حيله. اننا سنكتشف ان معظم آثار الفكر موضوعات معقدة وصعبة التصنيف، واننا نادراً ما نستطيع ان «نعين مكانها» بالنسبة لعقيدة طبقية واحدة، وانها صورة طبق الاصل بالاحرى، في بنيتها العميقة، عن تناقضات العقائد المعاصرة وصراعها. وسنفهم انه ينبغي علينا ألا نرى في نظام بورجوازي راهن مجرد نفي للمذهب المادي الثوري، بل ان نظهر على العكس كيف انه يتعرض لجذب هذه الفلسفة، وكيف انها فيه، وكيف ان الجذب والدفع، او التأثيرات، او القوى النفاذة الوديعة، او

التناحرات العنيفة ، تتتابع داخل كل فكرة ، وكيف ان مثالية مفكر من المفكرين الغربيين تتحد بتوقف في الفكر ، برفض تطوير بعض المواضيع الحاضرة ، وبمجمل القول بنوع من عـــدم الامتلاء اكثر مما تتحد «بمهرجان للذاتية» . ان فكر دي ساد ليس هو [لا] فكراً ارستقراطياً [ولا] فكراً بورجوازياً : انه الامل المعاش لنبيل مطرود من طبقته ، لم يجد للتعبير عن نفسه الا المفاهيم المسيطرة للطبقة الصاعدة ، فاستخدمها مع تشويهها وتشويه نفسه من خلالها . والمذهب العالمي الثوري ، الذي يميــز محاولة البورجوازية لاظهار نفسها على انها طبقة عالمية ، قـــد زيفه ساد بشكل خاص تمام التزييف، حتى انه اصبح لديه طريقة في السخرية السوداء . ومن هنا كان هذا الفكر يحتفظ ، في قلب الجنون بالذات ، بقدرة على النقض لا تزال حية . انه يساهم ، عن طريق استخدامه للافكار البورجوازية بالذات ، افكار العقل التحليلي ، والطيبة الطبيعية ، والتقدم ، والمساواة ، والانسجام الكوني ، في حرفها عن طريقها . ان تشاؤم ساد ينضم الى تشاؤم العامل اليدوي الذي لم تقدم له الثورة البورجوازية شيئاً والذي تبين عام ١٧٩٤

انه مستبعد من هذه الطبقة «العالمية» . ان تشاؤمه يقع على كلا طرفي التفاؤل الثوري .

ان الثقافة ليست الا مثلاً واحداً : فالتباس العمل السياسي والاجتماعي ينتج، في غالب الاحيان، عن التناقضات العميقة بين الحاجات، ودوافع الفعل، والمشروع الفوري من جهة اولى — ومن الجهة الثانية بين الاجهزة الجماعية للحقل الاجتماعي، اي ادوات التطبيق (Praxis) . لقد استخلص ماركس، الذي درس ثورتنا مطولًا، مبدأ نظرياً من ابحاثه نقبل به : ان القوى المنتجة، حين بلوغها درجة معينة من تطورها، تدخل في معركة مع علاقات الانتاج، والمرحلة التي تبدأ آنذاك تكون مرحلة ثورية . وما من ريب، بالفعل، في ان التجارة والصناعة قد اختنقتا عام ١٧٨٩ نتيجة التسويات والمذاهب الخصوصية التي تميز الملكية الاقطاعية . وهكذا تتفسر معركة معينة من المعارك الطبقية : معركة الطبقة البورجوازية وطبقة النبلاء . وهكذا تتحدد الأطر العامة والحركة الاساسية للثورة الفرنسية . لكن ينبغي ان نلاحظ ان الطبقة البورجوازية — رغم ان التصنيع لم يكن الا في بدايته — كان لها وعي واضح لمطالبها وقدراتها . لقد كانت [راشدة] ، وكان

تحت متناولها جميع التكنيكيين، وجميـــع التقنيات، وجميع الادوات. والاشياء تنقلب رأساً على عقب حين نريد ان ندرس فترة خاصة من ذلك التاريخ: وعلى سبيل المثال، تأثير «من لا يرتدون السراويل[1]» على كومونة باريس وعلى حكومة الميثاق. ان نقطة الانطلاق بسيطة: كان الشعب يشكو مر الشكوى من ازمة الغذاء، فقد [كان جائعاً ويريد ان يأكل]. هذه هي الحاجة، هذا هو الدافع، وهذا هو المشروع الاساسي، الذي لا يزال عاماً ومبهماً وان كان فورياً: التأثير على السلطات للحصول على تحسين سريع للوضع. وهذا الوضع الاساسي ثوري [بشرط] ايجـــاد ادوات العمل وتحديد السياسة عن طريق استخدام هذه الادوات بالذات. والحال ان زمرة من لا يرتدون السراويل مكونة من عناصر غير متجانسة، فهي تضم البورجوازيين الصغار، والصناع، والعمال الذين يملك معظمهم ادواتـــه. ان هذا الجزء نصف البروليتاري من «الطبقة الثالثة» (استطاع احد مؤرخينا المعاصرين، جورج لوفيفر، ان يسميه «جبهة شعبية») يظل مرتبطاً بنظام

---

١ — كانت هذه التسمية يطلقها الارستقراطيون عام ١٧٩٢ على الثوريين الذين استبدلوا البنطلون بالسروال. (المترجم)

الملكية الخاصة . انــــه سيتمنى فقط ان يجعل من هذه الملكية واجباً اجتماعياً . ومن هنا كان يريد ان يحد من حرية تجـــارة تؤدي الى تشجيع الاحتكارات . والحال ان هذا التصور الاخلاقي للملكية البورجوازية لا يخلو من التباس : وسوف يصبح، فيما بعد، احدى الاضاليل المجندة لدى البورجوازية الامبريالية . لكنه كان يبدو، عام ١٧٩٣، خلاصة تصور اقطاعي وآبائي معين ولد في ظل العهد القديم . فقد كانت علاقات الانتاج، في ظل الاقطاع، تجد رمزها في الاطروحة الحقوقية عن المَلَكية المطلقة . كان الملك يملك الارض كلياً وكان خيره وخير الشعب واحداً . وكان الملاك من رعاياه يتلقون من طيبته الضمانة المتجددة دوماً لملكيتهم . وكان من لا يرتدون السراويل يطالبون، باسم هـــذه الفكرة الملتبسة التي لا تزال عالقة باذهانهم والتي لا يتعرفون طابعها البالي ، بتحديد الاسعار . والحال ان تحديد الاسعار هو في آن واحد ذكرى ماضية وتخيل سابق لاوانه : فأكثر العناصر وعياً تطالب الحكومة الثورية بان تضحي بكل شيء في سبيل بناء جمهورية ديموقراطية وفي سبيل الدفاع عنهـــا . والحرب تفضي بالضرورة الى [مذهب التوجيه] : هذا ما كانوا يريدون ان

يقولوه، بمعنى ما . لكن هذه المطالبة المستحدثة تعبر عن نفسها من خلال دلالة قديمة تحرف طريقها نحو تطبيق الملكية البغيضة : تحديد الاسعار، الحد الاعلى، مراقبة الاسواق، أهراءات الوفرة[1]، هذه هي الوسائل المستخدمة بشكل عام في القرن الثامن عشر لمحاربة المجاعة . وكان الجبليون، شأنهم شأن الجيرونديين، يتعرفون باشمئزاز، في البرنامج المقترح من الشعب، العادات الاستبدادية للعهد الذي قضوا عليه . كان هذا البرنامج عودة الى الوراء . وكان الاقتصاديون مجمعين على الاعلان بأن حرية الانتاج والتجارة الكاملة تستطيع وحدها ان تسبب الرخاء . ولقد زعم ان ممثلي البورجوازية كانوا يدافعون عن مصالح محددة، وهذا مؤكد لكنه ليس الشيء الاساسي : فقد كانت الحرية تجد اكثر المدافعين عنها حماسة بين صفوف الجيرونديين الذين يقال لنا عنهم انهم كانوا يمثلون على الاخص مجهزي المراكب، واصحاب المصارف، والتجارة الكبيرة مع الخارج . وما كان ممكناً لمصالح هؤلاء البورجوازيين الكبار ان تتأثر بسياسة تحديد اسعار الحبوب . اما الذين ارتضوا

---

١ – هي مخازن عامة نظمتها حكومة الميثاق لتحفظ فيها الحبوب لسني المجاعة . (المترجم)

ان يسقط الأمر من يدهم ، اعني الجبليين ، فهناك من يزعم انهم كانوا مدعومين بشكل خاص من محتكري الثروات القومية الذين كانت الضرائب تهدد بالحد من ربحهم . ان رولان[1]، عدو مذهب التوجيه العنيد ، لم يكن يملك اي ثروة . والواقـــع ان هؤلاء الميثاقيين ، الفقراء بشكل عام ــ كانوا من المثقفين ، ومن رجال القانون ، والموظفين الصغار ــ كان يعتلج في نفوسهم حماسة عقائدية وعملية للحرية الاقتصادية . كانت المصلحة العامة للطبقة البورجوازية هي التي تتجسد فيهم وكانوا يريدون بناء المستقبل اكثر مما يريدون مداراة الحاضر : كان الانتاج الحر ، والتداول الحر ، والتنافس الحر تشكل، في نظرهم ، الشروط الثلاثة المترابطة للتقدم . اجل ، لقد كانوا [تقدميين] بحماسة ، فكانوا يريدون ان يسبقوا التاريخ وكانوا يسبقونه ، بالفعل ، بارجاعهم الملكية الى العلاقة المباشرة الكائنة بين المالك والشيء المملوك .

---

١ – رولان دي لا بلاتيير : سياسي فرنسي ، شغل منصب وزارة الداخلية عام ١٧٩٢ ، وكان صديقاً للجيروندديين (١٧٣٤ – ١٧٩٣) .

(المترجم)

وبدءاً من هنا يصبح كل شيء معقداً وصعباً. كيف نقدر موضوعياً اتجاه المعركة ؟ هل يسير هؤلاء البورجوازيون في اتجاه التاريخ حين يعارضون مذهب التوجيه على اعتداله الكبير ؟ وهل كان قيام اقتصاد حربي حازم سابقاً لأوانه ؟ وهـل كان سيلاقي مقاومات لا تقهر[1] ؟ هل كان ينبغي، كي تتبنى بعض البورجوازيات بعض اشكال الاقتصاد الموجه ، ان تطور الرأسمالية تناقضاتها الداخلية؟ ومن لا يرتدون السراويل؟ انهم يمارسون حقهم الاساسي بمطالبتهم باشباع حاجاتهم. لكن ألن تعود بهم الوسيلة التي يقترحونها الى الوراء ؟ هل هم ، كما جرؤ بعض الماركسيين على القول ، الحرس الخلفي للثورة ؟ صحيح ان المطالبة بسياسة الحد الاقصى[2] كانت تبعث الماضي لدى بعض الجائعين ، عن طريق الذكريات المرتبطة بها. كانوا يهتفون، وقد تناسوا مجاعات ١٧٨٠ : «كان لدينا خبز، ايام الملوك». يقيناً ، كان غيرهم يرون في هذا التدبير معنى آخر

---

١ – سيقال انه **لاقى مقاومات** . لكن هذا ليس مؤكداً الى هـذا الحد : ذلك ان هذا الاقتصاد لم يطبق ، بالفعل ، قط .

٢ – سياسة الحد الاقصى هي السياسة الاقتصادية التي تمنع ان تباع بعض المواد الغذائية بسعر اعلى من السعر المحدد لها . (المترجم)

تماماً ، ويلمحون من خلاله سياسة اشتراكية . لكن هذه الاشتراكية لم تكن الا سراباً لانها لم تكن تملك وسائل تحققها . علاوة على انها كانت غامضة .] ويقول ماركس ان بابوف جـاء بعد فوات الاوان . بعد فوات الاوان وقبل الاوان . ومن ناحية اخرى ، أليس الشعب نفسه ، شعب من لا يرتدون السراويل ، هو الذي [صنع] الثورة ؟ ألم يصبـح يوم ترميدور ممكناً اثر الخلافات المتعاظمة بين من لا يرتدون السراويل وبـين الجزء الحاكم من الميثاقيين ؟ ألم يكن حلم روبسبيير هذا ، الحلم بأمة لا اغنياء فيها ولا فقراء ، جميع افرادها مـلاك ، يسير هو الآخر في عكس التيار ؟ لقد كان تقديم ضرورات النضال ضد الرجعية في الداخل على كل شيء آخر ، وضـد جيوش الدول ، وتحقيق الثورة البورجوازية تحقيقاً كاملاً والدفاع عنها ، المهمة الاولى ، بالطبع ، المهمة الوحيدة للميثاقيين . لكن ما دامت هذه الثورة تتم [على يد الشعب] ، أفلم يكن من الواجب دمج المطالب الشعبية بها ؟ لقد ساعدت المجاعة في البداية . كتب جورج لوفيفر : « لو كان الخبز رخيصاً ، لكان من الممكن ألا يحدث تدخل الشعب العنيف ، ذلك التدخل الذي كان ضرورياً لضمان سقوط العهد القديم ، ولكان

انتصار البورجوازية اقل سهولة » . لكن كان لا بد ، من اللحظة التي قلبت فيها البورجوازية عهد لويس السادس عشر ومن اللحظة التي تولى فيها ممثلوها باسمها المسؤوليات الكاملة ، من أن تتدخل القوة الشعبية لدعم الحكومة ، والمؤسسات ، لا للاطاحة بهما . وكيف كان يمكن الوصول الى ذلك دون ارضاء الشعب؟ وهكذا ساهم الموقف ، وبقاء الدلالات القديمة ، والتطور الجنيني للصناعة والبروليتاريا ، وعقيدة العالمية المجردة ، أقول ساهم كل شيء في انحراف العمل البورجوازي والعمل الشعبي . وصحيح في آن واحد معاً ان الشعب كان [يحمل] الثورة وان بؤسه كانت له انعكاسات مناوئة للثورة . وصحيح ان حقده [السياسي] على النظام البائد كان يميل حسب الظروف الى تقنيع مطاليبه الاجتماعية او الى الاضمحلال امامها . وصحيح انه لم يكن من الممكن اجراء اي محاولة للتركيب بين السياسي والاجتماعي ما دامت الثورة تهيىء في الواقع قيام الاستغلال البورجوازي . وصحيح ان البورجوازية ، المستكلبة على الانتصار ، كانت تشكل حقاً الطليعة الثورية ، لكن من الصحيح ايضاً انها كانت مستكلبة على [انهاء] الثورة في الوقت نفسه . وصحيح انها عممت الحرب الاهلية وسلمت البلاد للاجانب،

بقيامها بانقلاب اجتماعي حقيقي تحت ضغط المندفعين. لكن من الصحيح ايضاً انها كانت تهيىء ، بتشجيعها حماسة الشعب الثورية ، الهزيمة وعودة آل بوربون ان آجلاً او عاجلاً. ثم استسلمت: فقد صوتت لسياسة الحد الاعلى. واعتبر الجبليون هذا التصويت تسوية واعتذروا عنه علانية: «اننا في حصن محاصر!». انها المرة الاولى ، على حد علمي ، التي تتولى فيهـــا اسطورة الحصن المحاصر عبء تبرير حكومة ثورية تتساهل في مبادئها تحت ضغط الضرورات. لكن يبدو ان التسوية لم تحقق النتائج المرجوة منها. والواقع ان الوضع لم يتغير. وحين عاد من لا يرتدون السراويل الى الميثاق في ٥ ايلول ١٧٩٣ ، كانوا لا يزالون جائعين ، لكن الادوات كانت تنقصهم في هذه المرة: كانوا [لا يستطيعون] ان يفكروا ان زيادة اسعار المواد الاستهلاكية لها اسباب عامة ترجع الى نظام النقد الذي اصـــدرته حكومة الثورة ، اي الى رفض البورجوازية تمويل الحرب عن طريق الضرائب. كانوا لا يزالون يتصورون ان شقاءهم سببه المناوئون للثورة. وكان بورجوازيو الميثاق الصغار لا يستطيعون من جهتهم ان يدينوا النظام دون ان يدينوا مذهب الحرية الاقتصادية: فاضطروا هم ايضاً الى اختراع

اعداء . ومن هنا كان يوم المخدوعين ذاك الذي استغل فيه بيو ـ فارين وروبسبيير، مستفيدين من مطالبة مندوب الشعب بمعاقبة المسؤولين، الغضب الشعبي الغامض ، الذي كانت دوافعه الحقيقية اقتصادية ، لفرض ارهاب [سياسي] : فالشعب سيرى رؤساً تسقط ، لكنه سيظل بدون خبز . اما البورجوازية الحاكمة فانها ، لعجزها عن تغيير النظام او لعدم رغبتها في ذلك ، سوف تبيد نفسها بيدها ، الى ان كان ترميدور ، وعودة الرجعية ، ومجيء بونابرت .

من الواضح انها معركة في الظلام . لقـــد انحرفت الحركة الاصلية ، في كل زمرة من هذه الزمر ، نتيجة لضرورات التجربة والعمل ، نتيجة للحد الموضوعي من حقـــل الادوات (النظرية والعملية) ، نتيجـــة لبقاء دلالات بالية ، ونتيجة لالتباس المعاني الجديدة (في معظم الاحيان اصلاً ، كانت المعاني الجديدة تعبر عن نفسها من خلال القديمة) . وبدءاً من هنا يفرض واجب نفسه علينا ، ألا وهو واجب الاعتراف بالاصالة غير القابلة للارجاع للزمر الاجتماعية ـــ السياسية المكونة على هـــذا النحو وواجب تحديدها في تعقدها بالذات ، من خلال تطورها الناقص وصيرورتها الموضوعية المنحرفة . وينبغي ان نتجنب المعاني المثالية : فنحن سنرفض في آن واحد معاً الادعاء بان من لا يرتدون

السراويل يشكلون بروليتاريا حقيقية وانكار وجـــود بروليتاريا جنينية. اننا سنرفض، اللهم الا في الحالة التي تفرض فيها علينا التجربة بالذات ذلك، ان نعتبر زمرة من الزمرة ذاتاً للتاريخ او ان نؤكد «الحق المطلق» لبورجوازي عام ١٧٩٣ حـــامل لواء الثورة. اننا نرى، بكلمة واحدة، ان هناك [مقاومة] من التاريخ المعاش للتعميم [القبلي]. ونحن سنفهم ان هذا التاريخ المصنوع المعروفة أحداثه ينبغي ان يكون بالنسبة لنا موضوع تجربة كاملة. وسنأخذ على الماركسية المعاصرة انها تعتبره موضوعاً ميتاً بمقدور عالم جامد ان يستشفه. وسنلح على التباس الوقائع الماضية: وينبغي ألا نفهم من الالتباس، على طريقة كييركغارد، انه ضلال مبهم بل ان نفهمه على انه مجرد تناقض لم يبلـــغ نقطة نضجه. ومن المناسب في آن واحد معاً ان ننير الحاضر بالمستقبل، والتناقض الجنيني بالتناقض الواضح النمو، وان نترك للحاضر المظاهر المبهمة التي جاءته من لامساواته المعاشة.

فالوجودية لا تستطيع اذن الا ان تؤكد نوعية [الحدث] التاريخي. وهي تسعى الى ان تعيد اليه وظيفته وأبعاده المتعددة. ويقيناً، ان الماركسيين لا يجهلون الحدث: فهو يعبر في نظرهم

عن بنية المجتمع ، وعن الشكل الذي اتخـــذه الصراع الطبقي ، وعلاقات القوة ، والحركة التصاعدية للطبقة الصاعدة ، والتناقضات التي تزرع التعارض ، في قلب كل طبقة ، بين الزمر الخاصة التي تختلف مصالحها . لكن نزوة من نزوات الماركسية تظهر ، منذ نحو مئة عام ، انهم يميلون الى ألا يعلقوا على ما سبق اهمية كبيرة : فالحدث الرئيسي في القرن الثامن عشر ليس ، في رأيهم ، الثورة الفرنسية بل ظهور الآلة البخارية . ولم يسر ماركس في هـــذا الاتجاه ، كما يـــدل على ذلك كتابه المدهش « ١٨ برومير الخاص بلويس نابليون بونابرت » . لكن الواقعة ـــ شأنها شأن الشخص ـــ تميل اليوم الى ان تصبح رمزية اكثر فأكثر . ويقع عـــلى عاتق الحدث ان يؤكد صحة تحاليل الموقف القبلية، وعلى كل الاحوال، ألا يناقضها . وهكذا يميل الماركسيون الفرنسيون الى وصف الوقائع بألفاظ الاستطاعة وما يجب ان يكون . واليكم كيف يفسر احدهم ـــ وهو لا يمثل عدداً ضئيلاً منهم ـــ التدخل السوفياتي في المجر : « لقد امكن لعمال ان يخدعوا ، امكن لهم ان يسيروا في طريق كانوا لا يظنون انه الطريق الذي يقودهم اليـــه اعداء الثورة ، لكن لم يكن هؤلاء العمال [يستطيعون ، بالتالي ، ألا

يفكروا] بنتائج هذه السياسة ... [ما كانوا يستطيعون ألا يقلقوا] من رؤية (الخ)... ما كانوا يستطيعون ان يروا (بدون استنكار) عودة الرئيس هورتي... [فمن الطبيعي للغاية] ان يتجاوب تشكيل الحكومة المجرية الراهنة في مثل هذه الظروف مع أماني الطبقة العاملة المجرية وآمالها ...» . ان هذا النص ـــ وهـــدفه سياسي اكثر منه نظرياً ـــ لا يقول لنا ما فعله هؤلاء العمال المجريون بل ما [لم يكن بمقدورهم ان يفعلوه]. ولم ما كانوا يستطيعون ؟ لانهم لا يستطيعون ان يناقضوا ماهيتهم الخالدة كعمال اشتراكيين. وانه لشيء مثير للفضول ان تأخذ هذه الماركسية الستالينية اتجاهاً سكونياً، فلا يعود العامل كائناً واقعياً يتغير مع العالم : بل انه مثال افلاطوني. وبالفعل، ان المثل، لدى افلاطون، هي الابدي، العالمي، الحقيقي. والحركة والحدث، اللذان هما انعكاسان غامضان لهذه الاشكال السكونية، يقعان خارج الحقيقـــة . وينظر اليهما افلاطون من خلال اساطير. والحـــدث، في العالم الستاليني، اسطورة بناءة : ان الاعترافات المفتعلة تجد هنا ما يمكننا ان نسميه بأساسها النظري . فمن يقول: «ارتكبت هذه الجريمة، تلك الخيانة، الخ» انما يروي حكاية اسطورية مكررة، دون اي

اهتمام بمشاكلة الواقع، لانهم يطلبون اليه ان يصور جرائمه المزعومة بأنها التعبير الرمزي عن ماهية خالدة : فالافعال الدنيئة التي اعترف لنا بها عام ١٩٥٠ ، على سبيل المثال ، كان هدفهـــا الكشف عن « الطبيعة الحقيقية » للنظام اليوغوسلافي . والمدهش بالنسبة لنا ان التناقضات والاخطاء التاريخية التي كانت تملأ اعترافات راجك لم تثر ، لدى الشيوعيين ، اي شك البتة . ان مادية الواقعة لا تهم هؤلاء المثاليين : فالمهم في نظرهم مداها الرمزي وحده . وبعبارة اخرى ، ان الماركسيين الستالينيين عميان عن الاحداث . فحين يرجعون معناها الى ما هو عالمي ، انما يريدون الاعتراف بأن لها فضالتها[1] ، لكنهم يعتبرون هذه الفضالة مجرد مفعول من مفعولات الصدفة . ان بعض الظروف الطارئة كانت السبب المناسب لما ما لم ينحل (التاريخ ، التطور ، المراحل ، اصـــل العوامل وصفاتها ، الالتباس، الابهام، الخ) . وهكذا يسقط المعاش، مثله مثل الافراد والمشاريع ، في جانب اللامعقول ، واللامستعمل ، ويعتبره واضح النظريات [غير - دال] .

---

١ – الفضالة ونعني بها هنا الجزء من المادة الذي يستعصي على الانحلال في في غيره . (المترجم)

وترد الوجودية بتأكيدها نوعية الحدث التاريخي التي ترفض ان تتصورها على انها مجرد تصفيف عابث لفضالة احتمالية الوجود (Résidu contingent) ولدلالة قبلية . فالمسألة انما هي مسألة ايجاد جدل مرن فعال يعانق الحركات في حقيقتها ويرفض ان يعتبر قبلياً ان جميع التناحرات المعاشة تعارض بين تناقضات او حتى بين خصوم : فنحن نرى ان [المصالح] التي هي موضع رهان قد لا تجد بالضرورة توسطاً يوفق بينها . فبعضها يناقض الباقي ، في معظم الاحيان، لكن كونها لا تلبى كلها في آن واحد لا يثبت بالضرورة ان واقعها يمكن ان يرجع الى تناقض محض في [الافكار] . فالمسروق ليس نقيض السارق ولا المستغل نقيض [او معاكس] المستغل : فالمستغِل والمستغَل انسانان يتصارعان في نظام تشكل فيه [الندرة] السمة الاساسية . يقيناً ، ان الرأسمالي يملك ادوات العمل والعامل لا يملكها : وهذا تناقض خالص . لكن هـذا التناقض ، على وجه الدقة ، لا يستطيع ان يفسر كل حدث : انه الاطار ، انه يخلق توتر الوسط الاجتماعي المستمر ، وتمزق المجتمع الرأسمالي . بيد ان هذه البنية الاساسية لكل حدث معاصر (في مجتمعاتنا البورجوازية) لا تلقي اي نور كشاف على اي حدث

في واقعه العيني . ان يوم ١٠ آب ، ويوم ٩ ترميدور ، ويوم شهر حزيران عام ٤٨، الخ ، غير قابلة لان ترجع الى مفاهيم . ان علاقة الزمر ، في تلك الايام ، هي الصراع المسلح ، بالتأكيد ، والعنف. لكن هذا الصراع يعكس [في حد ذاته] بنية الزمر المتناحرة ، والنقص المؤقت في تطورها ، والمعارك الكامنة التي تفقدها توازنها [من الداخل] دون ان تعلن صراحة ، والانحرافات التي تسببها الادوات الحاضرة في عمل كل زمرة ، والشكل الذي تتجلى فيه لكل زمرة حاجاتها ومطالبها . لقد بين لوفيفر بشكل لا يدحض ان الخوف كان منذ عام ١٧٨٩ العاطفة المسيطرة على الشعب الثائر (وهذا لا ينفي البطولة ، بل على العكس) ، وان جميـــع ايام الهجوم الشعبي (١٤ تموز ، ٢٠ حزيران ، ١٠ آب ، ٣ ايلول الخ) هي في جوهرها ايام [دفاعية] : فقد هاجمت الكتائب قصر التويلوري لانها كانت تخشى من ان يخرج منها في ليلة من الليالي جيش من اعداء الثورة ليذبح باريس . ان هذه الواقعة البسيطة تفلت [اليوم] من التحليل الماركسي : فالمذهب الارادي المثـــالي للستالينيين لا يستطيع ان يتصور الا عملاً [هجومياً] ، وهو لا ينسب عواطف سلبية الا للطبقة النازلة وحدها . وحين نتذكر علاوة على ذلك

أن من لا يرتدون السراويل، الذين ضللتهم الادوات الفكرية التي كانت بمتناولهم، تركوا العنف المباشر لحاجاتهم المادية يتحول الى عنف [سياسي] لا غير، فاننا سنكون عن «الارهاب» فكرة مختلفة تماماً عن التصور الكلاسيكي. والحـــال ان الحدث ليس المحصلة السالبة لعمل متردد، مشوه، ولرد فعل هو الآخر متردد، بل انه ليس التركيب المتهرب والمتزحلق لعدم فهم متبادل. لكن كل زمرة تحقق، من خلال جميع ادوات العمل والفكر التي تزيف التطبيق، كشفاً معيناً عن الزمرة الاخرى من خلال سلوكها. ان كل زمرة هي ذات باعتبارها سيدة عملها، وموضوع باعتبارها تتعرض لعمل الاخرى، وكل تكتيك يتوقع التكتيك الآخر، ويحبطه بقدر متفاوت، ويترك غيره يحبطه بدوره. وباعتبار ان كل مسلك من مسالك الزمرة المنكشفة يتجـــاوز مسلك الزمرة العدوة، ويعدل تكتيكه، ويعدل بالتالي من بنى الزمرة نفسها، فان الحدث، في واقعه العيني المليء، هو الوحدة المنظمة لعدد من المعارضات التي يتجاوز بعضها بعضاً. ولما كانت مبادهة جميع الزمر ومبادهة كل واحدة منها تتجاوز الحدث باستمرار، فانه يبرز على وجه التحديد من هذه التجاوزات بالذات، كتنظيم مزدوج موحد،

هدفه تحقيق دمار كل حد من حديه عن طريق الآخر ومن خلال الوحدة. واذا ما تكون على هذا النحو، كان له تأثيره على البشر الذين يكونونه ويحبسهم في [جهازه]: انه لا ينزل نفسه، بالطبع، منزلة الواقع المستقل، ولا يفرض نفسه على الافراد الا عن طريق عملية تحويل فيتيشي مباشرة. لقد كان جميع المشتركين في «يوم ١٠ آب[1]»، على سبيل المثال، يعرفون ان الاستيلاء على التويلوري، وسقوط الملكية هما موضع الرهان، والمعنى الموضوعي لما سيفعلونه سيفرض نفسه عليهم كوجود واقعي بمقدار ما لا تسمح لهم مقاومة الآخر بفهم نشاطهم على انه مجرد صيرورتهم الموضوعية الخالصة. وبدءاً من هنا، وعلى وجه التحديد لان نتيجة عملية التحويل الفيتيشي هي [تحقيق] فيتيشات، ينبغي ان نعتبر الحدث نظاماً متحركاً يقود البشر نحو ابادته الذاتية، ونادراً ما تكون النتيجة واضحة: ففي عشية ١٠ آب، لم يكن الملك قد خلع لكنه لم يكن ايضاً في التويلوري، بل وضع نفسه تحت حماية الجمعية التشريعية. وظل شخصه عامل احراج. ونتائج العاشر من آب

---

١ – هو اليوم الذي ثار فيه سكان باريس عام ١٧٩٢، وكانت نتيجة ثورتهم سقوط الملكية. (المترجم)

الاكثر واقعية هي اولًا ظهور السلطة المزدوجة (الشيء الكلاسيكي في الثورات)، وهي ثانياً دعوة جمعية الميثاق الوطني التي تناولت من جديد المشكلة التي لم يحلها الحدث من اساسها، وهي اخيراً عدم رضى الشعب وقلقه المتعاظم، اعني شعب باريس الذي لم يعرف هل نجح ام اخفق في ضربته. وستكون نتيجة هذا الخوف مذابح ايلول. انه اذن [التباس] الحدث بالذات الذي يضفي على الحدث في غالب الاحيان فعاليته التاريخية. وهذا يكفي كي نؤكد نوعيته: ذلك اننا لا نريد لا ان نعتبره مجرد دلالة غير واقعية للاحتكاكات والاصطدامات بين الذرات ولا ان نعتبره تركيباً تعميمياً لحركات اعمق، بل نريد ان نعتبره الوحدة المتحركة والمؤقتة للزمرة المتناحرة، وحدة تعدلها بمقدار ما تغيرها هذه الزمر[1]. واذا ما اعتبرناه على هذا النحو، صارت له سماته الفريدة: تاريخه، سرعته، بناه، الخ. ودراسة هذه السمات تسمح لنا بأن نجعل التاريخ معقولًا على مستوى العيني بالذات.

ينبغي ان نذهب الى ابعد من ذلك ونأخذ بعين الاعتبار في

---

١ - من البدهي ان التناحر يمكن ان يظهر بقدر متفاوت من الوضوح، ويمكن ان يستتر تحت حجاب التعقيد المؤقت للزمر المتحاربة.

كل حالة دور الفرد في الحدث التاريخي. ذلك ان هذا الدور لا يتحدد دفعة واحدة ونهائية: بل انها بنية الزمر المدروسة التي تعينه في كل ظرف من الظروف. ومن هنا نعيد اليه حدوده وعقلانيته دون ان نستبعد الاحتمال كل الاستبعاد. ان الزمرة تقلد الافراد الذين كونتهم، سلطتهم وفعاليتهم، هؤلاء الافراد الذين كونوها بدورهم والذين نستطيع ان نعتبر خصوصيتهم غير القابلة للارجاع طريقة في عيش ما هو عالمي. ان الزمرة ترتد على نفسها، من خلال الفرد، وتستعيد ذاتها من خلال كثافة الحياة الخاصة بقدر ما تستعيدها من خلال عالمية نضالها. او ان هذه العالمية تتخذ بالاحرى وجه وجسم وصوت الزعماء الذين خلقتهم لذاتها. وهكذا يكون الحدث نفسه، رغماً عن انه جهاز جماعي، موسوماً بقدر متفاوت بالعلامات الفردية، والاشخاص ينعكسون فيه بمقدار ما تسمح له شروط الصراع وبنى الزمرة بأن يتجسد. وما نقوله عن الحدث يصح بالنسبة لتاريخ الجماعية الكلي. فهذا التاريخ هو الذي يعين في كل حالة وعلى كل مستوى علاقات الفرد بالمجتمع، وقدراته وفعاليته. ونحن نسلم عن طواعية لبليخانوف بأن «الاشخاص المؤثرين يستطيعون... ان يعدلوا وجه الاحداث

الخاص وبعض نتائجها الجزئية لكنهم لا يستطيعون ان يغيروا اتجاهها ... كل ما هنالك ان المسألة ليست هنا: بل المسألة ان نعين [المستوى] الذي ينبغي ان نضع انفسنا فيه لتحديد الواقع. «لنقبل بأن جنرالًا آخر استولى على السلطة، وكان اكثر مسالمة من نابليون، ولم يثر اوروبا كلها ضده، ومات في التويلوري بدلًا من سانت هيلانة. في مثل هذه الحال، ما كان آل بوربون ليعودوا الى فرنسا. ولكانت هذه النتيجة ستبدو متعارضة، في نظرهم، مع النتيجة التي كانت تتم فعلياً. لكنها ما كانت لتتميز عظيم التمايز عن النتيجة الواقعية، بالنسبة لحياة فرنسا الداخلية في مجموعها. فذلك «السيف الصالح» بعد ان أعاد توطيد النظام وأمن سيطرة البورجوازية، ما كان ليتأخر عن ان يثقل عليها ... وآنذاك كانت ستبدأ حركة تحررية ... ولربما صعد لويس فيليب الى العرش ... في ١٨٢٠ او ١٨٢٥ ... لكن، في اي حال من الاحوال، ما كانت الخاتمة النهائية للحركة الثورية ستتعارض مع ما كانته». انني استشهد بهذا النص عن بليخانوف الشيخ، الذي طالما اضحكني، لانني لا اعتقد ان الماركسيين قد تقدموا كثيراً في هذا المضمار. ما من ريب في ان الخاتمة النهائية ما كانت ستتعارض مع ما كانته.

لكن لننظر الى المشتقات التي تناساهـــا بليخانوف : الحروب النابوليونية الدامية ، تأثير العقيدة الثورية على اوروبا : احتـــلال فرنسا من قبل الحلفاء ، عودة ملاك الاراضي والارهاب الابيض. ومن المسلم به اليوم ، اقتصادياً ، ان عهد عودة الملكية كان مرحلة تراجع بالنسبة لفرنسا : فقد أخر نزاع ملاك الاراضي مع البورجوازية الوليدة من « الامبراطورية » تطور العلوم والصناعة . ويعود تاريخ اليقظة الاقتصادية الى عام ١٨٣٠ . ونستطيع ان نقبل بأن اندفاع البورجوازية ، في ظل امبراطور اكثر مسالمة ، ما كان ليتوقف وبأن فرنسا ما كانت لتحتفظ بمظهر « العهد القديم » الذي كان يثب بقوة الى عيون المسافرين الانكليز . اما عن الحركة التحررية ، فانها لو حدثت ، لما شابهت في شيء حركة عام ١٨٣٠ ، لانهـــا كانت ستفتقر على وجه التحديد الى اساس اقتصادي . اما باستثناء [هذا] ، فقد كان التطور سيكون ذاته ، بالتأكيد . بيد ان « هذا » الذي يرمون به بازدراء الى صف الصدف ، انما هو حياة البشر جمعاء : ان بليخانوف ينظر بلا اكتراث الى ما اراقته الحروب النابوليونية الرهيبة من دماء ، ولا يبالي بتخلف الحياة الاقتصادية والاجتماعية الذي نشأ عن عودة آل بوربون والذي تألم منه الشعب

قاطبة . انه يهمل الاستياء العميق الذي سببه منذ عام ١٨١٥ صراع البورجوازية مع التعصب الديني . وما كان اي انسان من اولئك البشر الذين عاشوا ، وتألموا ، وناضلوا في عهـــد عودة الملكية ، وقلبوا العرش في النهاية ، اقول ما كان اي انسان من هؤلاء البشر ليوجد لو لم يقم نابليون بانقلابه : ماذا كان هيغو سيصبح لو لم يكن ابوه جنرالًا في جيش الامبراطورية ؟ وموسيه ؟ وفلوبير الذي لاحظنا انه حوّل معركة الريبية والايمان الى معركة داخلية ؟ واذا ما قيل بعد هذا ان هذه التغيرات لا تستطيع ان تعدل تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج في القرن الماضي ، فانها ستكون سفسطة . لكن اذا كان هذا التطور هو الموضوع الوحيد للتاريخ الانساني ، فكل ما في الامر اننا سنسقط مجـــددا في « المذهب الاقتصادي » الذي كنا نريد ان نتجنبه وتصبح الماركسية مذهباً لا انسانياً .)

يقيناً ، مهما كان البشر والاحداث ، فانهم يظهرون حتى الآن في اطار [الندرة] ، اي في مجتمع لا يزال عاجزاً عن التحرر من حاجاته ، وبالتالي من الطبيعة ، مجتمع يتحدد من هنا بالذات حسب تقنياته وادواته . ان تمزق جماعية مسحوقة بحاجاتها يسيطر

عليها نمط الانتاج ، يثير تناحرات بين الافراد الذين يؤلفونها . والعلاقات المجردة بين الاشياء ، وبين البضاعة والمال ، الخ ، تخفي وتشرط العلاقات المباشرة بين البشر. وهكذا تعين الادوات ، وتداول البضائع، الخ ، الصيرورة الاقتصادية والاجتماعية . وبدون هذه المبادىء، لا وجود لعقلانية تاريخية . لكن بدون هؤلاء البشر الاحياء ، لا وجود لتاريخ . ان موضوع الوجودية ـــ نتيجة لفقر الماركسيين ـــ هو الانسان الفريد في الحقل الاجتماعي ، في طبقته وسط الموضوعات الجماعية وسائر البشر الفريدين، هو الفرد المستلب، المشيأ ، المضلل ، كما صنعه تقسيم العمل والاستغلال ، لكنه فرد مناضل ضد الاستلاب بواسطة الادوات المزيفة ، والمتقدم دوماً الى الامام ، رغماً عن كل شيء . ذلك ان التوحيد الكلي الجدلي ينبغي ان يشمل الافعال ، والاهواء ، والعمل، والحاجة ، بمقدار ما يشمل المقولات الاقتصادية ، وعليه ان يعيد تعيين مكان العامل او الحدث في المجموع التاريخي ، وان يحـــدده في الوقت نفسه بالنسبة لاتجاه الصيرورة ، وان يعين بدقة اتجاه الحاضر كحاضر . ان المنهج الماركسي تقدمي (Progressif) لانه نتيجة تحاليل طويلة لدى ماركس . والتقدم التركيبي اليوم خطر : فالماركسيون الكسالى

يستخدمونه لتكوين الواقعي قبلياً ، والسياسيون يستخدمونه ليثبتوا انه ما حدث كان لا بد ان يحدث كما حدث ، وهم لا يستطيعون ان يكتشفوا شيئاً عن طريق هذا المنهج الذي يكتفي [بالعرض] المحض. والدليل انهم يعرفون مسبقاً ما سيجدونه . اما منهجنا فاستنباطي ، انه يعلمنا الجديد لانه تراجعي وتقدمي في آن واحد معاً . ان همه الاول ، شأنه شأن الماركسي ، اعادة تعيين مكان الانسان في اطاره . اننا نطلب من التاريخ العام ان يعيد الينا بنى المجتمع المعاصر ، ومعاركه، وتناقضاته العميقة وحركة المجموع التي تعينها هذه التناقضات . وهكذا تكون عندنا من البداية معرفة توحيدية كلية للفترة المدروسة ، لكن هذه المعرفة تظل مجردة بالنسبة لموضوع دراستنا . انها تبدأ مع الانتاج المادي للحياة المباشرة وتنتهي مع المجتمع المدني ، والدولة ، والعقيدة . والحال ان موضوعنا [ماثل من البداية] داخل هذه الحركة وهو مشروط بهذه العوامل ، بمقدار ما يشرطها هو . وهكذا يكون تأثيره مدوناً في الكلية المدروسة لكن هذا التأثير يظل في نظرنا ضمنياً ومجرداً . ولدينا ، من ناحية اخرى ، معرفة جزئية معينة عن موضوعنا : فنحن نعرف من الآن ، على سبيل المثال ، سيرة حياة

روبسبيير باعتبارها تعيناً للزمنية ، اي تواتراً من الوقائع المعروفة . وهذه الوقائع تبدو عينية لانها معروفة بالتفصيل لكنها تفتقر الى [الواقع] ما دمنا لا نستطيع بعد ان نربطها بالحركة التوحيدية الكلية[1] . ان هذه الموضوعية غير الدالة تحتوي في ذاتها ، دون ان نستطيع التقاط ذلك ، على العصر الذي ظهرت فيه بكامله ، تماماً كما ان العصر ، الذي اعاد المؤرخ تكوينه ، يحتوي على هـــذه

---

١ – ما ان وصل سان جوست ولوباس الى ستراسبورغ حتى اوقفا المدعي العام شنايدر لظلمه و « لتطرفه » . ان الواقعة مقررة . وهي ، في حد ذاتها ، لا تدل على شيء : فهل ينبغي ان نرى فيها اظهاراً للتزمت الثوري (اي لعلاقة التبادل القائمة ، كما يرى روبسبيير ، بين الارهاب والفضيلة)؟ هذا ما يراه اوليفيه. ام هل يجب ان نعتبرها مثلاً من الامثلة العديدة على المركزية التعسفية للبورجوازية الصغيرة الحاكمة ، ومجهوداً بذلته لجنة السلامة العامة لتصفية السلطات المحلية حين تكون **منبثقة عن الشعب** وحين تعبر بوضوح اكبر مما ينبغي عن وجهة نظر من لا يرتدون السراويل ؟ هذا ما ذهب اليه دانييل غيران . وحسب اختيارنا هـــذا الاستنتاج او ذاك (اي حسب اختيارنا وجهة النظر هذه عن الثورة **الشاملة** او تلك) ، تتغير الواقعة جذرياً ، ويصبح شنايدر طاغية او شهيداً ، ويبدو « تطرفه » جريمة او ذريعة . وهكذا يقتضي الواقـــع المعاش للموضوع ان يكون لهذا الموضوع « عمقه » كله ، اي ان يحافظ على عدم قابليته للارجاع وان يخترق ، في الوقت نفسه ، بنظرة تسعى من خلاله الى رؤية جميع البنى التي تحمله ، وفي النهاية الى الثورة نفسها باعتبارها تطوراً توحيدياً كلياً .

الموضوعية. ومع ذلك فان كلتا معرفتينا المجردتين تسقط كل منهما خارج الاخرى. اننا نعرف ان الماركسي المعاصر يتوقف هنا: فهو يزعم انه يكتشف الموضوع في التطور التاريخي، والتطور التاريخي في الموضوع. وفي الحقيقة، انه يستبدلها كليهما بمجموع من الاعتبارات المجردة التي تنعكس مباشرة على المبادىء. اما المنهج الوجودي فهو يريد، على العكس، ان يظل [استنباطياً]. ولن تكون له من وسيلة الا «الذهاب والاياب»: فهو سيحدد تدريجياً السيرة (على سبيل المثال) بتعميقه العصر، وسيحدد العصر بتعميقه السيرة. انه سيحافظ على السيرة والعصر منفصلين عن بعضهما البعض، مع ابتعاده عن الدمج بينهما، الى ان تتم عملية الاحتواء المتبادل من نفسها وتضع حداً مؤقتاً للبحث.

اننا سنحاول ان نعين [من خلال العصر] حقل الامكانات، وحقل الادوات، الخ. واذا كان المطلوب، على سبيل المثال، الكشف عن معنى عمل روبسبيير التاريخي، فاننا سنعين (من بين ما سنعين) قطاع الادوات الفكرية. واذا كانت المسألة مسألة اشكال فارغة، فانها خطوط القوة الرئيسية التي تتجلى في علاقات المعاصرين العينية. وباستثناء افعال التفكير والكتابة والتسمية

اللفظية المحددة ، ليس على مثال الطبيعة ان يكون مادياً (وبخاصة في افعال الوجود) في القرن الثامن عشر . ومع ذلك فان هـــذا المثال واقعي ، لان كل فرد يعتــــبره شيئاً آخر غير فعله المحدد كقارىء او كمفكر ، بمقدار ما يكولى هذا المثـــال هو الآخر فكرة آلاف الافكار [الاخرى] . وهكذا يفهم المثقف فكره على انه [فكره] وفكر شخص [آخر] في آن واحد معاً . انه يفكر [من خلال] الفكرة ، ولا نقول انها [في] فكره وهذا يعني انها سمة انتمائه الى زمرة محددة (مـــا دام يعرف وظائفها ، وعقيدتها ، الخ) وغير محددة (ما دام الفرد لن يعرف ابداً جميع اعضائها ولا عددهم الكلي) . ان هذا الموضوع الجماعي الواقعي والممكن في آن واحد معاً ــ واقعي باعتباره امكاناً ــ يمثـــل اداة مشتركة . فالفرد لا يستطيع ان يتملص من ان يطبعه بطابعه الخاص بالقائه بنفسه من خلاله نحو صيرورته الموضوعية الخاصة . اذن لا مفر من تحديـــد الفلسفة الحية ــ باعتبارها افقاً لا يتجاوز ــ ومن اعطاء هذه الرسوم البيانية العقائدية معناها الحقيقي ولا مفر ايضاً من دراسة مواقف العصر الفردية (على سبيل المثال ، [الادوار] التي يعتبر اكثرها ادوات مشتركة ايضاً) ببياننا معناها

النظري المباشر وفعاليتها العميقة في آن واحد معاً (كل فكرة ممكنة، كل موقف فكري يتجلى [كمشروع] يتطور على اساس خلفية من المعارك الواقعية ولا بد ان يكون ذا فائدة). لكننا لن نصدر حكماً مسبقاً، كما يفعل لوكاش وكثيرون غيره، على هذه الفعالية: بل سنطلب من الدراسة [المتفهمة] للرسوم البيانية والادوار ان تكشف لنا عن وظيفتها الواقعية، المتعـــددة في غالب الاحيان، والمتناقضة، والمبهمة، دون ان ننسى ان الأصل التاريخي للفكرة او الموقف يمكن ان يكون قـــد قلدهما من البداية مهمة اخرى تظل داخل وظائفهما الجديدة كدلالة قديمة. لقد اكثر المؤلفون البورجوازيون، على سبيل المثال، من استعمال «اسطورة المتوحش الصالح»، وجعلوا منها سلاحاً ضـــد طبقة النبلاء، لكننا سنبسط معنى هذا السلاح وطبيعته اذا نسينا ان اعداء الاصـــلاح هم الذين اخترعوه وانه حول في البداية ضد مفهوم جبرية الاختيار الذي قال به البروتستانت. ومن المهم الى ابعد حدود الاهمية، في هذا الميدان، ألا نغفل عن واقعة يهملها الماركسيون على طول الخط. ألا وهي [قطيعة] الاجيال. وبالفعل، يمكن بين الجيل والآخر ان ينغلق موقف من المواقف، مشروع

من المشاريع، فيصبح موضوعاً تاريخياً، مثالاً، فكرة منغلقة لا بد من اعادة فتحها او تقليدها من الخارج. لا بد ان نعرف [كيف] كان معاصرو روبسبيير يتلقون مثال الطبيعة (انهم لم يساهموا في تكوينه، بل اخذوه عن روسو، على سبيل المثال، روسو الذي سرعان ما مات. ولقد كان لهذا المثال طابع مقدس ناتج بالذات عن [القطيعة]، عن تلك المسافة في المحاذاة، الخ). وعلى كل الاحوال، فان الانسان الذي ينبغي علينا ان ندرسه لا يمكن ان يرجع الى هذه الدلالات المجردة، والى هذه المواقف اللاشخصية، بل انه هو الذي سيمنحها، على العكس، القوة والحياة بالطريقة التي سيسقط نفسه فيها من خلالها. فمن المناسب اذن ان نعود الى موضوعنا وان ندرس تصريحاته الشخصية (خطابات روبسبيير، على سبيل المثال) من خلال شبكة الادوات الجماعية. ان اتجاه دراستنا ينبغي ان يكون هنا «تفاضلياً» على حد تعبير ميرلو بونتي. وبالفعل انه الفرق بين «العوام» وبين فكرة الشخص المدروس او موقفه العيني، واغتناؤهما، ونمط تجسدهما، وانحرافاتهما، الخ، هي التي يجب [قبل كل شيء] ان تنيرنا في موضوعنا. وهذا [الفرق] هو اساس تفرده. وبمقدار

ما يستخدم الفرد الموضوعات الجماعية، يرتبط (كسائر اعضاء طبقته او بيئته) بتفسير عام جداً يسمح بدفع التراجع حتى الشروط المادية. لكن بمقدار ما يتطلب سلوكه تفسيراً تفاضلياً، يتوجب علينا ان نفترض فرضيات فريدة في اطار الدلالات العالمية المجرد. بل انه لمن الممكن ان نجد انفسنا منقادين الى رفض مخطط التفسير الاصطلاحي والى صف الموضوع في زمرة تحتية كانت لا تزال مجهولة: وهذه هي حالة ساد، كما رأينا. لكننا لم نصل الى هذا الحد: بل ما اريد انِ أسجله هو اننا نتطرق الى دراسة التفاضلي بتطلب توحيدي كلي. اننا لا نعتبر هذه التحولات احتمالات لا قانون لها، صدفاً، مظاهر غير دالة: بل على النقيض من ذلك تماماً، فتفرد السلوك او التصور هو [قبل كل شيء] الواقع العيني باعتباره توحيداً كلياً معاشاً، وهو ليس [سمة] من سمات الشخص، بل انه الفرد بكامله، مفهوماً من خلال تطور صيرورته الموضوعية. ان كل بورجوازية ١٧٩٠ تستند الى [المبادىء] حين تتطلع الى بناء دولة جديدة والى منحها دستوراً. لكن روبسبير، في ذلك العصر، كائن بأجمعه [في الطريقة] التي يستند بها الى المبادىء. انني لا اعرف دراسة جيـــدة عن «فكر روبسبير»، وهذا

مؤسف : اذ سوف نرى ان العالمي لديه عيني (وهو مجرد لدى سائر المؤسسين) ويختلط بفكرة [الكلية]. ان الثورة واقع في طريقه الى التوحيد الكلي . انها تصبح مزيفة ما ان تتوقف، وتكون اشد خطراً من الارستقراطية نفسها اذا كانت جزئية ، وستكون حقيقية حين ستبلغ ذروة تطورها . انها كلية في طريقها الى الصيرورة ينبغي ان تتحقق ذات يوم ككلية صائرة . فاللجوء الى المبادىء هو اذن لديه تخطيط لتوليد جدلي . واننا سننخدع ، كما انخدع هو نفسه بالادوات والكلمات ، اذا اعتقدنا (كما يعتقد) انـــه [يستخلص] النتائج من المبادىء . ان المبادىء تدل على اتجاه التوحيد الكلي . ان روبسبيير [المفكر] لهو جدل وليد يظن نفسه منطقاً ارسطوطاليسياً . لكننا لا نعتقد ان الفكر هو تعين ذو امتياز . اننا نأخذه بعين الاعتبار قبل غيره ، اذا مـــا كنا ندرس مثقفاً او خطيباً سياسياً ، لانه اسهل منالاً وادراكاً بشكل عام : فهو مثبت في كلمات مطبوعة . اما التطلب التوحيدي الكلي فيقتضي على العكس ان يوجد الفرد بكامله في [جميع] تظاهراته. وهذا لا يعني البتة انه لا وجود لتسلسل في هذه التظاهرات . وما نريد ان نقوله هو ان الفرد ـــ من اي صعيد ، وعلى اي مستوى

نظرنا اليه — تام دوماً : ان سلوكه الحيوي ، ان شرطه المـــادي موجود ككثافة خاصة ، كنهائية ، وكخميرة في آن واحد معاً ، في فكره الاكثر تجريداً . لكن فكره المتناقض ، الخفي ، موجود بالمقابل في اتجاه مسالكه . ان نمط حياة روبسبيير الواقعي (قلة أكله، توفيره، سكنه المتواضع، بيته البورجوازي الصغير الوطني)، ولباسه ، وتسريحته ، ورفضه المخاطبة بضمير المفرد ، و « عـــدم قابليته للفساد » ، لا يمكن ان يتجلى معناها الشامل الا في سياسة معينة تستلهم بعض وجهات النظر النظرية (وتشرطها بدورها) . وهكذا يتوجب على المنهج الاستنباطي ان يدرس « المتمايز » (اذا كان المقصود دراسة شخص) من خلال منظور السيرة[1]. فالمسألة كما نرى هي مسألة لحظة تحليلية وتراجعية . ولا يمكن لاي شيء ان

---

١ — ان هذه الدراسة الاولية لازمة اذا كنا نريد ان نحكم على دور روبسبيير من عام ١٧٩٣ الى ترميدور عام ١٧٩٤ . ولا يكفي ان نظهره محمولاً ، مدفوعاً بحركة الثورة . بل ينبغي ان نعرف ايضاً كيف تسجل فيها . او اذا شئنا ، ان نعرف اي ثورة يلخصها شخصه ، ويكثفها تكثيفاً حياً . وهذا الجدل وحده هو الذي يسمح بفهم شهر ترميـــدور . ومن البدهي انه لا ينبغي ان ندرس روبسبيير وكأنه انسان معين (ذو طبيعة او ماهية مغلقة) حددته بعض العناصر ، بل ينبغي ان نحيي الجدل المفتوح الذي يذهب من المواقف الى الاحـــداث ، والعكس بالعكس، دون ان ننسى أياً من العوامل الاصلية .

يكتشف ، اذا لم نوغل اولًا ما امكننا الايغال في تفرد الموضوع التاريخي . واعتقد انه من الضروري ان أبين الحركة التراجعية بمثال خاص .

لنفترض انني اريد ان ادرس فلوبير ، الذي يصور لنا في كتب الادب على انه ابو المذهب الواقعي . انني اعرف انه قال « مدام بوفاري هي انا ...» . واكتشف ان المعاصرين المرهفين — واولهم بودلير — من ذوي المزاج « الانثوي » ، قد استشعروا هذا التوحد بين المؤلف والبطلة . وأعلم ان « أبا الواقعية » كان يحلم ، اثناء رحلته الى الشرق ، بكتابة قصة عذراء متصوفة ، في البلدان المنخفضة، يقض الحلم مضجعها ، وتكون رمزاً لعبادته الفن. واخيراً اكتشف حين آتي الى سيرته ، تبعيته ، وخضوعه ، و « وجوده النسبي » ، وبكلمة واحدة كل الصفات التي شاعت العادة في تسميتها آنذاك بـ « الانثوية » . واخيراً يتجلى لي ان اطباءه ، في اواخر ايامه ، كانوا يعاملونه مثل امرأة عجوز عصبية وانه كان يشعر شعوراً مبهماً بأنه متغزل به . ومع ذلك ، فلا

ريب في انه ليس لوطياً ، ولو قيـــد شعرة[1]. فالمسألة اذن ـــ ـــ دون ان نترك الأثر ، اي الدلالات الادبية ـــ هي ان نتساءل لماذا امكن للمؤلف (وهو هنا النشاط التركيبي المحض الذي أبدع مدام بوفاري) ان ينقلب الى امرأة ، وما دلالة هـــذا الانقلاب [في حد ذاته] (مما يقتضي دراسة فينومينولوجية لايما بوفاري في الكتاب) ، ومن هي هـــذه المرأة (التي يقول عنها بودلير انها جنون رجل وارادته) ، وما معنى انقلاب الذكر الى انثى ، في منتصف القرن التاسع عشر ، بواسطة الفن (سندرس السياق « الآنسة دي موبان » ، الخ) ، وفي النهاية من [ينبغي ان يكون] غوستاف فلوبير ، حتى استطاع ، في حقل امكاناته ، ان يصور نفسه من خلال امرأة . ان الجواب مستقل عن كل سيرة باعتبار انه يمكن طرح هذه المشكلة بتعابير كانتية : « ما الشروط التي يمكن على اساسها تأنيث التجربة ؟ » . وللاجابة على هـــذا السؤال ، علينا الا ننسى ابداً ان اسلوب اي مؤلف من المؤلفين

---

١ ـــ رسائله الى لويز كوليه تـــدل على انه نرجسي اوتاني ، لكنه يتباهى بمغامراته الغرامية التي لا بد ان تكون صحيحة ما دام يخاطب الشخص الوحيد الذي يمكنه ان يكون شاهداً عليها وحكماً .

مرتبط مباشرة بتصور العالم : فبنية الجمل ، والمقاطع ، واستعمال الاسماء ومكانها ، واستعمال الفعل ، الخ ، وتكوين المقاطع ومميزات السرد — ونكتفي بهذا القدر من الخصوصيات — تعـــبر عن افتراضات سرية مسبقة يمكننا تحديدها [تفاضلياً] دون ان نضطر الى اللجوء الى سيرة الحياة . بيد اننا لن نصل الا الى [مشكلات] فحسب . وصحيح ان نيات المعاصرين ستساعدنا : فقد اكد بودلير هوية المعنى العميق لكتاب « تجربة القديس انطوان » ، وهو كتاب « فني » خالص كان بوييه يقول عنه « انه براز من اللآلىء» ، يعالج بتخبط تام افكار العصر الميتافيزيقية الكبرى (مصير الانسان ، الحياة ، الموت ، الله ، الدين ، العدم ، الخ) ، وفكرة « مـــدام بوفاري » ، وهي رواية جافة (ظاهرياً) وموضوعية . فمن ينبغي اذن ومن يستطيع ان يكون فلوبير حتى يمكنه التعبير عن واقعه الخاص تحت شكل مثالية حانقة وعن واقعية خبيثة اكـــثر منها جامدة الشعور ؟ من ينبغي اذن ومن يستطيع ان يكون فلوبير حتى يبرز نفسه كموضوع في أثره بعد بضع سنوات تحت شكل راهب متصوف وامرأة حازمة « مسترجلة بعض الشيء » ؟ وبدءاً من هنا ، ينبغي ان ننتقل الى السيرة ، اي الى الوقائع التي [جمعها]

المعاصرون [وحققها] المؤرخون . ان الاثر يطرح اسئـــلة على الحياة . لكن ينبغي ان نفهم بأي معنى : فالأثر، باعتباره صيرورة موضوعية للشخص ، هو بالفعل [اكثر تماماً واكثر شمولاً] من الحياة . انه يتأصل فيها ، يقيناً ، وينيرها ، لكنه لا يجد تفسيره الكامل الا في ذاته . الا انه لم يحن الاوان بـــعد ليتجلى لنا هذا التفسير . ان الاثر ينير الحياة كواقع يوجد تعينه الكـــلي خارجاً عنه ، في الشروط التي تنتجه وفي الوقت نفسه في الابداع الفني الذي ينجزه [ويتممه بتعبيره عنه]. وهكذا يصبح الاثر — حين ينقب فيه — فرضية ومنهجاً للبحث لتسليط الانوار على السيرة : انه يسأل ويشتمل على احداث عينية كأجوبة على اسئلته[1] .

---

١ — لا اذكر ان احداً اخذته الدهشة من ان المارد النورماندي قد انقلب الى امرأة في اثره . لكني لا اذكر ايضاً ان احداً قد درس انوثة فلوبير (لقد كان ميله الى الكلام بألفاظ واقعية وبصوت عال باعثاً على التضليل ، لكن هذا الميل لم يكن الا خدعة وقد كرر فلوبير ذلك مئة مرة) . ومع ذلك فان المنهج واضح : **فالفضيحة المنطقية** هي مدام بوفاري ، المرأة المسترجلة والرجـــل المتأنث ، هي الاثر الغنائي والواقعي . وهذه الفضيحة هي التي كان ينبغي ، مع تناقضاتها الخاصة ، ان تلفت الانتباه الى حياة فلوبير والى انوثته المعاشة . ينبغي اذن ان نراه من خلال تصرفاته : وقبل كل شيء من خلال تصرفاته الجنسية . والحال ان رسائله الى لويز كوليه هي قبل كل شيء تصرفات، ان كل رسالة =

لكن هذه الاجوبة [لا تفعم]: انها ناقصة ومحدودة بمقدار ما تكون الصيرورة الموضوعية في الفن غير قابلة للارجاع الى الصيرورة الموضوعية في التصرفات اليومية، فثمة ثغرة بين الأثر والحياة. بيد ان الانسان، المسلطة الاضواء عليه بهذا الشكل، يتجلى لنا بدوره، مع علاقاته الانسانية، كمجموع تركيبي من الاسئلة. لقد كشف الاثر عن نرجسية فلوبير وأونانيته[1]، ومثاليته، ووحدته، وتبعيته، وانوثته، وسلبيته. لكن هذه الصفات هي بالنسبة لنا، بدورها، مشكلات: فهي تجعلنا ندرك [في آن واحد معاً] وجود بنى اجتماعية (فلوبير مالك عقاري وهو يأخذ قسائم دخل، الخ) ووجود مأساة [وحيدة] في طفولته. وبكلمة واحدة ان هذه الاسئلة التراجعية تعطينا وسيلة لاستجواب زمرته العائلية كواقع عاشه الطفل فلوبير وأنكره، من خلال مصدر مزدوج

= منها هي تعبير عن دبلوماسية فلوبير تجاه هذه الشاعرة الغازية. اننا لن نجد بذور مدام بوفاري في المراسلة لكننا سنسلط الانوار الكاملة على المراسلة عن طريق مدام بوفاري (وبالطبع عن طريق الآثار الاخرى).

١ — هي العلاقة الجنسية التي يقيمها الانسان مع ذاته، ومن مظاهرها ممارسة العادة السرية. (المترجم)

للمعلومات (شهادات موضوعية عن العائلة : الصفات الطبقية ، النمط العائـــلي ، والمظهر الفردي ، من ناحية اولى ، وتصريحات فلوبير المغالية في الذاتية عن اهله ، واخيه ، واخته ، الخ ، من ناحيـــة ثانية) . وعلى هذا المستوى ، ينبغي ان نستطيع باستمرار الرجوع الى الاثر وان نعرف هل يحتوي على حقيقة من السيرة لا تستطيع المراسلة نفسها (التي موهها كاتبها) ان تحتويها . لكن ينبغي ايضاً ان نعرف ان الاثر لا يكشف [ابداً] عن اسرار السيرة : فقد لا يكون الا مخططاً او الخيط الموجه الذي يسمح باكتشاف هذه الاسرار في الحياة نفسها . وعلى هذا المستوى، وبتطرقنا الى الطفولة الصغيرة باعتبارها اسلوباً في عيش الشروط العامة بشكل مبهم ، نظهر البورجوازية الصغيرة المثقفة التي تكونت في ظل الامبراطورية واسلوبها في عيش تطور المجتمع الفرنسي ، على انهما معنى المعاش . وهنا نعود الى الموضوعية الخالصة، اي الى التوحيد الكلي التاريخي: علينا ان نستجوب التاريخ بالذات ، وانـــدفاع الرأسمالية العائلية المضغوط ، وعودة الملاك العقاريين ، وتناقضات النظام ، وبؤس البروليتاريا الناقصة التطور . لكن هذه الاستجوابات [بناءة] بالمعنى الذي يقال به عن المفاهيم الكانتية انها « بناءة » : ذلك انها تسمح

بتحقيق تركيبات عينية حيث لا يكون عندنا بعد سوى شروط مجردة وعامة : اننا نستطيع بدءاً من طفولة عيشت بشكل غامض، ان نعيد بناء الصفات الحقيقية للعائلات البورجوازية الصغيرة . اننا نقارن طفولة فلوبير بطفولة بودلير (التي كانت ذات مستوى اجتماعي «أرفع»)، وبطفولة الاخوين غونغور (البورجوازيين الصغيرين اللذين ادى حصولهما على ارض «نبيلة» الى اكتساب لقب نبيل)، وبطفولة لويس بوييه[1]، الخ. وندرس، بهذه المناسبة، العلاقات الواقعية بين العلماء ورجال التطبيق (والد فلوبير) والصناعيين (والد صديقه لو بواتوفان). وبهذا المعنى، تغني دراسة فلوبير الطفل، كعمومية معاشة في الخصوصية، الدراسة العامة للبورجوازية الصغيرة في عام ١٨٣٠ . واننا لنغني، من خلال البنى التي تتحكم في الزمرة العائلية الفريدة، الصفات العامة اكثر فاكثر للطبقة المدروسة ونضفي عليها طابعاً عينياً، ونفهم موضوعات جماعية مجهولة، وعلى سبيل المثال العلاقة المعقدة بين بورجوازية صغيرة من الموظفين والمثقفين وبين «نخبة» الصناعيين والملكية

---

١ – شاعر ومسرحي فرنسي . كان تلميذاً وصديقاً لفلوبير . (١٨٢١ – ١٨٦٩) . (المترجم)

العقارية، او نفهم جذور هذه البورجوازية الصغيرة، ومنشأها الفلاحي، الخ، وعلاقاتها مع النبلاء الساقطين[1]. وانما على هذا المستوى، سنكتشف التناقض الاساسي الذي عاشه هذا الطفل بأسلوبه الخاص: التعارض بين روح التحليل البورجوازية واساطير الدين التركيبية. وهنا ايضاً يتوطد ذهاب واياب بين الحوادث الفريدة التي تنير هذه التناقضات المتفرقة (لانها تجمعها في تناقض واحد وتظهرها للعيان) وبين التحديد العام للشروط الحياتية الذي يسمح لنا باعادة بناء الوجود المادي للزمر المدروسة (لانها قد درست) بناء [تقدمياً]. ولقد كشف لنا مجموع هذه الخطوات، والتراجع، والذهاب والاياب، عما سأسميه بعمق المعاش. لقد كتب احد كتاب المقالة مؤخراً، معتقداً انه يدحض الوجودية: «ليس الانسان هو العميق، بل العالم». انه على أتم الصواب ونحن متفقون معه بدون تحفظ. بيد انه ينبغي ان نضيف ان العالم انساني، وان عمق الانسان هو العالم، وان العمق يتأتى للعالم بالتالي

---

١ – تزوج والد فلوبير، وهو ابن بيطار قروي (ملكي) ذي حظوة لدى الادارة الامبراطورية، من فتاة لها علاقة قربى بالنبلاء. وكان يتردد على صناعيين اغنياء، ويشتري اراضي.

عن طريق الانسان. واستكشاف هذا العمق هو نزول من العيني المطلق (رواية «مدام بوفاري» في يد قارىء معاصر لفلوبير، سواء أكان بودلير او الامبراطورة او المدعي العام) الى عملية شرطه الاكثر تجريداً (اي الى الشروط المادية، الى نزاع القوى المنتجة وعلاقات الانتاج ما دامت هذه الشروط تتجلى في عالميتها وتمنح نفسها على انها معاشة من قبل جميع اعضاء زمرة غير محددة[1]، اي من قبل ذوات [مجردة]، عملياً). ويتوجب علينا ونستطيع، من خلال «مدام بوفاري»، ان نستشف حركة الدخل العقاري، وتطور الطبقات الصاعدة، ونضج البروليتاريا البطيء: فكل شيء كامن هنا. لكن الدلالات الاكثر عينية غير قابلة جذرياً للارجاع الى الدلالات الاكثر تجريداً، و «التفاضلي» في كل فئة يعكس تفاضلي الفئة الاعلى مع افقاره وتقليصه. انه يسلط الاضواء على تفاضلي الفئة الادنى، ويصلح لان يكون عنواناً لتوحيد معارفنا

---

١ – بورجوازية عام ١٨٣٠ الصغيرة هي، في الواقع، زمرة محددة عددياً (رغم وجود وسطاء لا طبقة لهم يربطونها بالفلاحين، بالبورجوازيين، بالملاكين العقاريين). لكن هذه العمومية العينية ستظل دوماً غير معينة، **منهجياً**، لان الاحصاءات ناقصة.

الاكثر تجريداً التركيبي . ويساهم [الذهاب والاياب] في اغناء الموضوع بكل عمق التاريخ ، ويعين ، في التوحيد الكلي التاريخ، مكان الموضوع الفارغ بعد .

ولا نكون قد نجحنا ، على هذا المستوى من البحث ، الا في الكشف عن تسلسل في الدلالات المختلفة الطبيعة : « مدام بوفاري » ، « انوثة » فلوبير ، الطفولة في مبنى مستشفى ، تناقضات البورجوازية الصغيرة المعاصرة ، تطور الاسرة ، والملكية ، الخ[1]. ان كلاً منها تنير الاخرى لكن عدم قابليتها للارجاع يخلق انقطاعاً حقيقياً بينها ان كلاً منها يستخدم كاطار للسابقة لكن الدلالة المتضمنة (بالفتح) اكثر غنى من الدلالة المتضمنة (بالكسر). وبكلمة واحدة ، نحن لا نملك الا آثار الحركة الجدلية ، لا الحركة نفسها .

---

١ — تقوم ثروة فلوبير على الاملاك غير المنقولة لا غير . وسوف تقضي الصناعة على صاحب الدخل بالولادة هذا : انه سيبيع اراضيه ، في نهاية حياته ، لينقذ صهره (تجارة خارجية، ارتباطات بالصناعة السكندنافية) . واثناء ذلك، سنراه يتشكى غالباً من ان دخله العقاري ادنى من العوائد التي كانت ستأتيه بها الاملاك نفسها لو وظفها ابوه في الصناعة .

وعندئذ ، عندئذ فقط ، علينا ان نستعمل المنهج التقدمي : فالمقصود هو ايجاد حركة الاغناء التوحيدية الكلية التي تولد كل لحظة بدءاً من اللحظة السابقة ، والانطلاق الذي يبدأ من الظلمات المعاشة ليصل الى الصيرورة الموضوعية النهائية ، اي بكلمة واحدة [المشروع] الذي سيندفع فلوبير بواسطته، ليفلت من البورجوازية الصغيرة ، نحو الصيرورة الموضوعية المستلبة لذاته ، من خـــلال حقول الامكانات المختلفة ، ويؤسس ذاته بشكل لا يقبل الدحض او الحل كمؤلف لـ « مدام بوفاري » وكبورجوازي صغير يرفض ان يكون كذلك . ان لهذا المشروع [معنى] ، فهو ليس مجرد سلبية ، او هرب : فعن طريقه يهدف الانسان الى انتاج ذاته في العالم ككلية موضوعية معينة . وليس هو مجرد اختيار الكتابة المحض الذي يميز فلوبير بل اختياره الكتابة بطريقة معينة ليظهر نفسه في العالم على هذا النحو ، وبكلمة واحـــدة ، انها الدلالة الفريدة ــ في اطار العقيدة المعاصرة ــ التي يعطيها للادب كنفي لشرطه الاصلي وكحل موضوعي لتناقضاته . وكي نجد معنى « هذا الانسلاخ نحو ... » ، فاننا سنلقى العون من معرفة كل الطبقات الدالة التي اجتازها ، والتي بينا انها آثاره والتي قادته الى الصيرورة

الموضوعية النهائية. ان السلسلة امامنا : فالمسألة ، من الشرط المادي والاجتماعي الى الأثر ، هي ايجـــاد [التوتر] الذي يذهب من الموضوعية الى الموضوعية، وكشف قانون التفتح الذي يتجاوز دلالة من الدلالات [بواسطة] الدلالة التالية والذي يحافظ على هذه في تلك. ان المقصود ، في الحقيقة، اختراع حركة ، واعادة خلقها : لكن الفرضية قابلة للاثبات مباشرة : والفرضية الوحيدة التي ستكون صالحة هي الفرضية التي ستحقق في حركة خـــلاقة الوحدة العرضانية [لكل] البنى المختلفة الطبيعة.

غير ان المشروع مهدد بأن ينحرف ، شأن مشروع المركيز دي ساد ، بسبب الادوات الجماعية ، كما ان الصيرورة الموضوعية النهائية قد لا تتجاوب بدقة مع الاختيار الأصلي. فمن المناسب ان نعود الى التحليـــل التراجعي عن قرب اقرب ، وان ندرس حقل الادوات لنعين الانحرافات الممكنة ، وان نستخدم معارفنا العامة عن التقنيات المعاصرة للعلم ، وان نرى مجرى الحياة مـــن جديد لندرس تطور الاختيارات والاعمال ، وتلاحمها او تنافرها الظاهري. ان رواية «القديس انطوان» تعبر عن فلوبير بكامله من خلال نقاء مشروعه الاصلي ومن خلال جميع تناقضاته : لكن

« القديس انطوان » اخفاق ، وبوييه ومكسيم دي كامب يدينانها ادانة لا استئناف فيها ، وهما يفرضان عليه ان « يروي قصة » . والانحراف انما يكمن ههنا : ففلوبير يروي مفارقة ، لكنه يمسك [بكل شيء] ، السماء والجحيم ، ذاته ، القديس انطوان ، الخ. والمؤلف الممسوخ والرائع الذي ينتج عن ذلك ، والذي يعبر فيه عن نفسه موضوعياً وبشكل مستلب ، انما هو « مدام بوفاري » . وهكذا تظهر لنا العودة الى السيرة الثغرات والشقوق والحوادث الطارئة في الوقت نفسه الذي تؤكد فيه الفرضية (فرضية المشروع الاصلي) بكشفها عن منحنى الحياة واستمرارها . وسوف نعرف منهج الاقتراب الوجودي بأنه منهج تراجعي ـــ تقدمي وتحليلي ـــ تركيبي . انه في آن واحد معاً ذهاب واياب يغني الموضوع (الذي يشتمل على العصر كله باعتباره دلالات متسلسلة الاهمية) والعصر (الذي يشتمل على الموضوع في توحيده الكلي) . وبالفعل ، حين [يستعاد] الموضوع في عمقه وفي تفرده ، وبدلًا من ان يظـــل خارجياً عن التوحيد الكلي (كما كان الى الآن ، وهذا ما كان الماركسيون يعتبرونه دمجاً له بالتاريخ) ، فانه يدخل مباشرة في تناقض مع هذا التوحيد الكلي : وبكلمة واحدة ، ان اصطفاف

العصر والموضوع جنباً الى جنب اصطفافاً هامداً يتحول فجأة الى نزاع حي. واذا كنا قد عرفنا بكسل فلوبير بانه واقعي واذا كنا قد قررنا ان الواقعية كانت تلائم جمهور الامبراطورية الثانية (وهذا ما سيسمح لنا في مثل هذه الحال بان نصيغ نظرية لامعة وخاطئة كل الخطأ عن تطـــور الواقعية بين ١٨٥٧ و ١٩٥٧)، فاننا لن نتوصل الى ان نفهم لا ذلك المسخ الغريب الذي هو «مــــدام بوفاري»، ولا المؤلف، ولا الجمهور. ومجمل القول، اننا سنكون قـــد لعبنا، مرة اخرى، مع الظلال. لكن اذا ما تحملنا مشقة اظهار صيرورة الذاتي موضوعياً واستلابه في هذه الرواية ـــ عن طريق دراسة ينبغي ان تكون طويلة وصعبة ـــ وباختصار اذا فهمناها من خلال المعنى العيني الذي كانت لا تزال تحتفظ به في اللحظة التي افلتت فيها من مؤلفها، واذا فهمناها [في الوقت نفسه]، من الخارج، كموضوع ترك لنا امر الكشف عنه بحرية، فانهـــا ستدخل فجأة في تعارض مع الواقع الموضوعي الذي سيكون لها في نظر الرأي العام، والقضاة، والكتاب المعاصرين. وهذا هو وقت الرجوع الى العصر وطرح هذا السؤال البسيط جداً على انفسنا: لقد كانت هناك آنذاك مدرسة واقعية، وكان ممثلهـــا في

الرسم كوربيه، وفي الادب ديرانتي، وغالباً ما شرح ديرانتي مذهبه وحرر بيانات، وكان فلوبير يكره الواقعية ولقد ردد ذلك طوال حياته، فهـــو لم يكن يحب الا نقاء الفن المطلق، [فلماذا] قرر الجمهور دفعة واحدة ان الواقعي هو فلوبير ولماذا احب فيه [هذه الواقعية] ، اي ذلك الاعتراف المموه، تلك الغنائية المقنعة، تلك الميتافيزيقا المستترة ، ولماذا نظر بعين التقدير الى تلك الطبيعـــة الانثوية العجيبة (او الى ذلك الوصف غير المشفق للمرأة) التي لم تكن في الحقيقة الا رجلاً مقنعاً بائساً ؟ وهنا ينبغي ان نتساءل [اي نوع] من الواقعية كان الجمهور يطالب به ، او اذا فضلنا ، اي نوع من الادب كان يطالب به تحت هذا الاسم ولماذا كان يطالب به . ان المرحلة الاخيرة هذه حاسمة : فهي بكل بساطة مرحلة الاستلاب . لقد رأى فلوبير عمله يسرق منه، بسبب النجاح الذي كلله به عصره ، فما عاد يتعرفه، وصار بالنسبة اليه غريباً . وفقد بالتالي وجوده الموضوعي الخاص . لكن عمله يسلط على العصر في الوقت نفسه اضواء جديدة : وهو يسمح بطرح سؤال جديد على التاريخ : فماذا يمكن لذلك العصر ان يكون كي يطالب [بهذا] الكتاب وكي يجد فيه بشكل كاذب صورته الخاصة .

اننا نقف هنا عند المرحلة الحقيقية من العمل التاريخي او مـــا سأسميه عن طواعية بسوء التفاهم . لكن ليس هذا مجال شرح هذه الخطـــوة الجديدة . ويكفي ان اقول مستنتجاً ان الرجل وزمنـــه سيندمجان بالتوحيد الكلي الجدلي حين نظهر كيف ان التاريخ يتجاوز هذا التناقض .>

٣ ـــ اذن فالانسان يتحدد بمشروعه . ان هذا الكائن المادي يتجاوز باستمرار الشرط الذي عين له . انه يكشف وضعه ويحدده بتجـــاوزه كي يحقق صيرورته الموضوعية، عن طريق الشغل، او التأثير، او الحركة . وينبغي ألا يختلط المشروع بالارادة، التي هي كيان مجرد، رغم انه قد يتخذ شكلاً ارادياً في بعض الظروف . ان هذه العلاقة المباشرة، التي تتجاوز العناصر المقررة والمتكونة، مع شخص آخر غير الذات، ان هذا الانتاج المستمر للذات عن طريق العمل والتطبيق، انما هو بنيتنا الخاصة : وكما ان هذه البنية ليست ارادة ، فهي ايضاً ليست حاجة او هوى ، لكن حاجاتنا شأن اهوائنا او شأن اكثر افكارنا تجريداً تسهم في هذه البنية : فهذه الحاجات والاهواء والافكار هي دوماً [خارج ذاتها نحو...] وهذا ما نسميه بالوجود، ونحن لا نعني بذلك جوهراً ثابتاً مستقراً

من ذاته، بل نعني به عدم توازن مستمر وانسلاخاً للذات من كل الجسد . ولما كان هذا الاندفاع نحو الصيرورة الموضوعية يأخذ اشكالًا متنوعـــة حسب الافراد، ولما كان يرمي بنا في حقل من امكانات نستطيع تحقيق بعضها دون البعض الآخر، فاننا نسميه ايضاً اختياراً او حرية . لكن من الخطأ كل الخطأ ان نتهم باننا ندخل هنا اللاعقلي، واننا نخترع «بداية اولية» بدون ارتباط مع العالم، او اننا نعطي الانسان حرية ــ فيتيشاً . وبالفعل ان مثل هذا المأخذ لا يمكن ان يصدر الا عن فلسفة ميكانيكية النزعة: ومن سيوجهونه الينا ، انمـــا يريدون ان [يرجعوا] التطبيق، والابداع، والاختراع، الى انها مجرد نسخ لمعطى حياتنا الاولي، انما يريدون ان [يفسروا] الاثر او الفعل او الموقف بالعوامل التي تشرطه . ان رغبتهم في التفسير ستخفي ارادتهم في الخلط بين المعقدِ والبسيط، وفي نفي نوعية البنى وارجاع التغير الى الهوية . وهذا يعني السقوط من جديد الى مستوى الحتمية العلمية الوضعية. ان المنهج الجدلي، على العكس، يرفض [الإرجاع] ، بل هو يقوم بالخطوة المعاكسة: انه يتجاوز الشيء بالمحافظة عليه . لكن حدود التناقض المتجاوَز لا تستطيع ان تبـــين لا التجاوز نفسه ولا

التركيب اللاحق : بل ان هذا التركيب هو الذي يسلط على العكس الاضواء على هذه الحدود ويسمح بفهمها . ونحن نرى ان التناقض الاساسي ليس الا واحداً من العوامل التي تحدد حقل الامكانات وتعطيه بنيته . واذا كنا نريـــد ان نفسرها في تفاصيلها، وان نكشف عن تفردها (اي المظهر الفريد الذي تظهر به العمومية [في هذه الحالة])، وان نفهم كيف عيشت، فعلينا ان نستجوب الاختيار . ان اثر الفرد او فعله هو الذي يكشف لنا عن سر شرطه . ان فلوبير، باختياره الكتابة، يكشف لنا معنى خوفه الطفولي من الموت، لا العكس . ولما كانت الماركسية المعاصرة قد تجاهلت هذه المبادىء، فقد حرمت على نفسها فهم الدلالات والقيم . ذلك ان ارجاع دلالة موضوع من الموضوعات الى المادية الهامـــدة المحضة لهذا الموضوع نفسه لا يقل بطلاناً عن ارادة استخلاص الحق من الواقعة . ان معنى سلوك ما وقيمته لا يمكن ان يفهما الا في المستقبل بواسطة الحركة التي تحقـــق الامكانات بكشفها عن المعطى .

ان الانسان بالنسبة لنفسه وبالنسبة للآخرين كائن دال ما دمنا لا نستطيع ابداً ان نفهم ابسط حركاته دون ان نتجاوز الحاضر الصرف

وان نفسره بواسطة المستقبل . وهو، علاوة على ذلك، خالـــق للرموز بمقدار ما يستخدم بعض الموضوعات ليسمي موضوعات اخرى غائبة او مستقبلة، باعتبار انه متقدم على ذاته دوماً . لكن هـــذه العملية او تلك لا ترجعان الى التجاوز المحض البسيط : فتجاوز الشروط الحاضرة نحو تغيرها اللاحق ، وتجاوز الموضوع الحاضر نحـــو غياب، هما شيء واحد . ان الانسان يبني رموزاً لانه دال في واقعه بالذات وهو دال لانه تجاوز جدلي لكل ما هو معطى لا غير . ما نسميه بالحرية، انما هو عدم قابلية النظـــام الفكري للارجاع الى النظام الطبيعي .

كي نفهم معنى سلوك انساني معين، فينبغي ان نملك ما يسميه الاطباء النفسانيون والمؤرخون الألمان بـ « التفهم » . لكن ليس المقصود بذلك موهبة خاصة، ولا قدرة خاصة، على الحدس : ان هـــذه المعرفة هي ببساطة الحركة الجدلية التي تفسر الفعل بدلالته النهائية بدءاً من شروطه الاولية . انها تقدمية من البدء . انني افهم حركة رفيق يتجه نحو النافذة بدءاً من الوضع المادي الذي نحن فيه كلانا : كأن يكون الطقس، على سبيل المثال، حاراً جداً . انه يتحرك « ليعطينا هواء » . ان هذا العمل غير مـــدون في

الحرارة، فهو لم تسببه الحرارة وكأنها « محرض » يثير ردود فعل متسلسلة : بل المسألة مسألة سلوك تركيبي يوحد تحت نظري الحقل التطبيقي الذي نحن فيه كلانا بتوحيده نفسه . ان الحركات جديدة، انها تتلازم مع الموقف، مع العقبات الخاصة : ذلك ان المونتاجات المعلومة مخططات محركة [مجردة] وناقصة التعين، وهي تتعين في وحدة تنفيذ المشروع : ينبغي ابعاد هذه الطاولة، ثم ان النافذة ذات مصاريع، او هي تفتح برفعها الى الاعلى، او هي ذات سحاب، او لعلها ــ اذا كنا في بلاد اجنبية ــ من نوع لا يزال مجهولًا لدينا . وعلى كل حـــال، وكي اتجاوز تتابع الحركات وادرك وحدتها، فينبغي ان اشعر انا نفسي بالجو الساخن وكأنه حاجة الى الرطوبة، كأنه نداء للهواء، اي ان اكون انا نفسي التجاوز المعاش لموقفنـــا المادي . ان الابواب والنوافذ، في الغرفة، ليست البتة وقائع سالبة تماماً : فقد اعطاها عمل الآخرين معناها، وجعل منها ادوات، وامكانيات [بالنسبة لشخص آخر] (اياً كان) . وهذا يعني انني [افهمها] فوراً باعتبارها بنى اداتيـــة (من الأداة) وباعتبارها منتجات لنشاط موجـــه . لكن حركة رفيقي تسلط الاضواء على الاشارات والتسميات المتبلورة في هذه المنتجات،

وتصرفه يكشف لي عن الحقل التطبيقي باعتباره « مجالًا طريقياً » وبالعكس فان الاشارات المتضمنة في الادوات تصبح المعنى المتبلور الذي يسمح لي بفهم المشروع . ان سلوكه [يوحد] الغرفة والغرفة تحدد سلوكه .

من الواضح ان المسألة هنا مسألة تجاوز فيه غنى [بالنسبة لكلينا]، بحيث ان هذا السلوك، بدلًا من ان يكون اولًا منوراً بالموقف المادي، يستطيع ان يكشف لي عن هذا الموقف : لقد شعرت، وانا منهمك في عمل تعاوني، او في مناقشة، بالحرارة وكأنها تأفف غامض ومجهول . وانني ارى، من خلال حركة رفيقي، نيته العملية ومعنى تأففي في آن واحد معاً . ان حركة التفهم هي في آن واحد معاً تقدمية (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية (انني ارجع نحو الشرط الاصلي) . وفي النهاية انه الفعل نفسه الذي سيحدد الحرارة بانها غير محتملة : اذا لم نرفع اصبعنا، فهذا لان الحرارة يمكن احتمالها . وهكذا فان الوحدة الغنية والمعقدة للمشروع تولد من افقر الشروط وتنقلب عليه لتنيره . وفي الوقت نفسه على كل حال، لكن من خلال بعد آخر، يكشف رفيقي عن نفسه بتصرفه : اذا كان قد نهض بهدوء، قبل ان

يبدأ العمل او المناقشة، ليفتح النافذة، فان هذه الحركة ترجع الى اهداف أعم (رغبته في ان يبدو محباً للنظام، في ان يلعب دور رجل منظم او رجل يحب النظام فعلاً) . وهو سيبدو مختلفاً كل الاختلاف اذا انتصب واثباً على حين غرة ليفتح النافذة على مصراعيها، وكأنه يختنق . وكي استطيع ان افهم هذا ايضاً، فينبغي ان تدلني تصرفاتي الخاصة في حركتها الهادفة على عمقي، اي على اوسع اهدافي وعلى الشروط التي تتجاوب مع اختيار هذه الاهداف . وعلى هذا فان [التفهم] ليس شيئاً آخر سوى حياتي الواقعية، اي الحركة التوحيدية الكلية التي تضم قريبي ونفسي والجوار في الوحدة التركيبية لصيرورة موضوعية جارية .

ويمكن للتفهم ان يكون بكامله تراجعياً، على وجه التحديد لاننا [مشروع] . ولو لم يعِ كلانا، لا انا ولا هو، درجة الحرارة، لقال اي شخص ثالث يدخل : « انهما مستغرقان في المناقشة الى حد انهما يكادان يختنقان » . لقد عاش هذا الشخص، منذ دخوله الى الغرفة، الحرارة كحاجة، كارادة في التهوية، في التبريد. وبالتالي اخذت النافذة المغلقة دلالة بالنسبة له : لا لانها ستفتح بل على العكس لانها لم تفتح . ان الغرفة المغلقة الزائدة التدفئة

تكشف له عن فعل لم يتم (فعل كان العمل المسجل في الادوات الراهنة يشير اليه) . لكن هذا الغياب، هذه الصيرورة الموضوعية للاموجود لن تجد ماهية حقيقية الا اذا كانت نوراً كشافاً بالنسبة لمشروع ايجابي : ان ذلك الشاهد سيكتشف الحماسة المسيطرة على مناقشتنا من خلال الفعل الذي كان ينبغي ان يفعل ولم يفعل . واذا ما نادانا ضاحكاً : « جرذان مكتبة »، فسوف يجد ايضاً دلالات اعم لسلوكنا وسيسلط علينا الاضواء في عمقنا . ان جميع الموضوعات التي تحيط بنا هي اشارات، لاننا بشر ولاننا نعيش في عالم البشر والعمل والتناحرات . ان هذه الموضوعات تشير من نفسها الى نمط استعمالها ولا تكاد تقنع المشروع الواقعي للذين صنعوها كما هي [من اجلنا] والذين يخاطبوننا من خلالها . لكن ترتيبها الخاص في هذا الظرف او ذاك يرسم لنا من جديد عملاً فريداً ، مشروعاً ، حدثاً . ولقد اكثرت السينما من استعمال هذه الطريقة حتى انها اصبحت مبتذلة : فهي ترينا عشاء يبدأ ثم تقطع المشهد . وبعد بضع ساعات، ستشير الكؤوس المقلوبة، والزجاجات الفارغة، واعقاب السكاير التي تملأ الارض ، في الغرفة المقفرة ، ستدل من نفسها على ان الضيوف قد ثملوا . وهكذا

فان الدلالات تأتي من الانسان ومن مشروعه لكنها تتسجل اينما كان في الاشياء وفي نظام الاشياء . ان كل شيء، في كل لحظة، دال والدلالات تكشف لنا عن بشر وعن علاقات بين البشر من خلال بنى مجتمعنا . لكن هذه الدلالات لا تتجلى لنا الا بمقدار ما نكون نحن انفسنا دالين . ان تفهمنا للآخر ليس البتة تأملياً : فهو ليس الا لحظة من عملنا، طريقة في عيش العلاقة العينيـــة والانسانية التي تربطنا به، في الصراع او التقارب .

ومن بين هذه الدلالات، دلالات ترجعنا الى موقف معاش، الى سلوك، الى حدث جماعي : وهذه هي حالة الكؤوس المحطمة، على سبيل المثـــال، المكلفة بان تذكرنا، على الشاشة، بقصة سهرة حمراء . وثمة دلالات اخرى هي مجرد اشارات : سهم على جدار، في ممشى مترو . وثمة دلالات اخرى ايضاً ترجع الى موضوعات جماعية (Collectifs) . ومنها ما تكون رموزاً : فالواقع المدلول عليه ماثل فيها، مثول الامة في العلم . ومنها ما تكون اعلاناً عن ادوات، فتتمثل لي بعض الموضوعات باعتبارها [وسائل] ـــ ممر ذو مسامير، ملجأ، الخ . وثمة دلالات اخرى نفهمها بشكل خاص

ـــ لكن ليس دوماً ـــ من خلال التصرفات المرئية والراهنة للبشر الواقعيين، وتكون مجرد غايات .

〈 علينا ان نرفض بحزم «المذهب الوضعي» المزعوم الذي يسم الماركسية المعاصرة والذي يدفعهـــا الى انكار وجود الدلالات الاخيرة تلك . ان اكبر تضليل للمذهب الوضعي، هو زعمه انه يتناول التجربة الاجتماعية بمنهج غـــير قبلي، في حين انه قرر من البداية ان ينفي احدى بناها الجوهرية وان يستبدلها بنقيضها . لقد كان من المشروع ان تتخلص علوم الطبيعة من مذهب الحلول (anthropomorphisme) الذي ينسب الى الموضوعات الهامدة خاصيات انسانية . لكن من السخف كل السخف ادخال احتقار مذهب الحلول في الانطروبولوجيا بعامل المشابهة : فهل هناك اصح واعقل من [الاعتراف للانسان بخاصيات انسانية] حين ندرسه ؟ ان مجرد تمحيص الحقل الاجتماعي ينبغي ان يكشف ان الارتباط بالغايات هو بنية دائمة للمشاريع الانسانية وان البشر الواقعيين انما [على اساس هذا الارتباط] يقدرون الاعمال، او المؤسسات، او المحلات الاقتصادية . ومن الواجب عندئذ ان نلاحظ ان تفهمنا للآخر يتم بالضرورة عن طريق الغايات . ان من ينظر، من بعيد،

الى رجل يعمل، ويقول : « لا افهم ماذا يعمل » ، سيأتيه الوحي حين يستطيع ان يوحد اللحظات المنفصلة لهذا النشاط بفضل توقع النتيجة المقصودة . وهذا مثال اوضح ايضاً : كي يحارب المـــرء خصمه ويحبط خططه ، عليه ان يملك عدة انظمة من الغايات في آن واحد معاً . فنحن سنفهم الغائية الحقيقية من ضربة كاذبـــة (وهي، على سبيل المثال، ارغام ملاكم من الملاكمين على ان يأخذ حذره مجـــدداً)، اذا اكتشفنا ورفضنا في آن واحد معاً غائيتها المزعومـــة (توجيه ضربة مباشرة من اليد اليسرى الى قوس الحاجبين) . ان الانظمة الثنائيـــة او الثلاثية من الغايات التي يستعملها الآخرون تشرط بقدر واحد من القوة نشاطنا وغاياتنا الخاصة . ان اي نصير من انصار المذهب الوضعي يحتفظ، في الحياة العملية، بمرضه الدالتوني[1] المتعلق بنظرية الغائية، لن يستطيع ان يعيش طويلاً . صحيح ان الغايات الظاهرة، في مجتمع مستلب بكامله « يظهر فيه الرأسمال اكثر فأكثر كقوة اجتماعية تقـــوم

---

١ – المرض الدالتوني هو المرض بعمى الالوان . (المترجم)

الرأسمالية بدور موظف لهـــا[1] »، تستطيع ان تحجب الضرورة العميقة لتطور او لآلية غنية . لكن حتى في مثل هذه الحال تظل الغاية، باعتبارها دلالة للمشروع المعاش لانسان او لزمرة من الناس، واقعية بمقدار ما يكون الظاهر باعتباره ظاهراً، كما يقول هيغل، يملك واقعاً . فمن المناسب اذن، في هذه الحالة كما في الحالات السابقة، تعيين دورها وفعاليتها العملية . وسأبين فيما بعد كيف ان استقرار الاسعار في سوق تنافسية [يشيء] علاقة البائع والمشتري . ان المجاملات ، والترددات، والمساومات وغيرها تفقد مفعولهـــا وتستبعد، لان اللعبة قد تمت وانتهت . ومع ذلك فان كل حركة من هذه [الحركات] يعيشها فاعلها وكأنها فعل ، وما من شك في ان هذا النشاط لا يسقط في التمثيل المحض . لكن الامكانيـــة الدائمة في ان تتحول الغاية الى وهم، تميز الحقل الاجتماعي وانماط الاستلاب : وهذه الامكانية لا تجرد الغاية من بنيتها غير القابلة للارجاع . بل اكثر من ذلك : ان مفاهيم الاستلاب والتضليل لا يكون لهـــا معنى الا بمقدار ما تسرق الغايات وتفقدها ميزاتها .

---

١ – ماركس : « الرأسمال » المجلد الثالث ، الجزء الاول، ص ٢٩٣ .

اذن فهناك تصوران ينبغي ان نحذر من الخلط بينهما : الاول، وهو تصور العديد من علماء الاجتماع الاميركان وبعض الماركسيين الفرنسيين ، يستبدل بحمق معطيات التجربة بمذهب في العلية مجرد او ببعض الاشكال الميتافيزيقية او بالمفاهيم كمفاهيم التحريض ، او الموقف، او الدور، التي ليس لها من معنى الا من حيث ارتباطها بغائية . والثاني يعترف بوجود الغايات أنى وجدت ويقتصر على التصريح بأن بعضها يمكن ان يبطل مفعوله في قلب عملية التوحيد الكلي التاريخي[1] . وهذا هو موقف الماركسية الواقعية والوجودية. ان الحركة الجدلية التي تذهب من عمليـــة الشرط الموضوعي الى الصيرورة الموضوعية تسمح، بالفعل ، بان نفهم ان غايات النشاط

---

١ – ان التناقض بين واقع غاية من الغايات وبين لاوجودها الموضوعي، يتجلى لنا يومياً . وكي لا اذكر الا مثالاً يومياً لمعركة فريدة، فانني استشهد بالملاكم الذي خدع بضربة كاذبة فأخذ حذره ليحمي عينيه، فكان بعمله هذا يتابع غاية فعلية . لكن هذه الغاية تصبح، بالنسبة للخصم، الذي يريد ان يضربه على معدته، اي في ذاتها وموضوعياً، **الوسيلة** لتسديد ضربة قبضته . ان الملاكم الاخرق، يجعله من نفسه ذاتاً، قد حقق نفسه كموضوع. لقد اصبحت غايته متواطئة مع غاية الخصم. انها غاية ووسيلة في آن واحد معاً . وسوف نرى في « نقد العقل الجدلي » ان « اعتبار الجمهور مؤلفاً من ذرات » والتراجع يسهمان كلاهما في قلب الغايات ضد الذين طرحوها .

الانساني ليست كيانات غامضة ومضافة بشكل زائد الى الفعل نفسه : انها تمثل، بكل بساطة، تجاوز المعطى والحفاظ عليه في فعل يذهب من الحاضر نحو المستقبل. والغاية هي الصيرورة الموضوعية نفسها ، باعتبارها تكوّن القانون الجدلي لسلوك انساني ووحدة تناقضاته الداخلية . وحضور المستقبل في قلب الحاضر لن يفاجئنا اذا اردنا ان نعتبر ان الغاية تغتني في الوقت نفسه الذي يغتني فيه العمل ذاته . انها تتجاوز هذا العمل باعتبار انها تشكل وحدته لكن مضمون هذه الوحدة لا يكون ابداً اكثر عينية واكثر وضوحاً مما يكون عليه المشروع الموحد في اللحظة نفسها . فمن كانون الاول ١٨٥١ الى ٣٠ نيسان ١٨٥٦ ، كانت رواية «مدام بوفاري» تشكل الوحدة الواقعية لكل اعمال فلوبير. لكن هذا لا يعني ان المؤلَف المحدد والعيني، بكل فصوله وبكل جمله، كان يمثل عام ١٨٥١ ، ولو كغياب ضخم، في قلب حياة الكاتب . ان الغاية تتبدل، تنتقل من المجرد الى العيني، من المجمل الى المفصل . انها، في كل لحظة، الوحدة الراهنة للعملية، او انها اذا شئنا توحيد الوسائل عن طريق الفعل : انها ليست في الحقيقة، هي الواقعة دوماً [في الجانب الآخر من الحاضر]، الا [الحاضر نفسه منظوراً

اليه من جانبه الآخر] . ومع ذلك فانها تحتوي في بناهـــا على علاقات مع مستقبل ابعد : ان هدف فلوبير المباشر الذي هو انهاء [هذا] المقطع يسلط الاضواء على نفسه عن طريق الهدف البعيد الذي يلخص العملية كلها : اعني انتاج [هذا] الكتاب . لكن كلما كانت النتيجة المقصودة توحيداً كلياً، كانت اكثر تجريداً . لقد كتب فلوبير في البداية الى اصدقائه : « أود ان اكتب كتاباً يكون ... كهذا ... كذاك ... » . ان العبارات الغامضة التي كان يستعملها آنذاك لها من المعنى بالنسبة للمؤلف اكثر مما لها بالنسبة لنا لكنها لا تعطي لا بنية الكتاب ولا محتواه الواقعي . الا انها لن تكف عن ان تكون إطاراً لكل الابحاث اللاحقـــة، ولمخطط الشخصيات واختيارها : «الكتاب الذي يجب ان يكون... هـــذا او ذاك » هو ايضاً رواية « مدام بوفاري » . وعلى هذا، فان الغاية المباشرة، في حالة كاتب من الكتاب، لعمله الراهن لا تتوضح الا بالنسبة لتسلسل في الدلالات (اي في الغايات) المستقبلة التي تكون كل دلالة منها اطاراً للدلالة السابقة ومضموناً للاحقة . ان الغاية تغتني اثناء تنفيذ المشروع، وتطور تناقضاتها مع المشروع نفسه وتتجاوزها . وحين تنتهي الصيرورة الموضوعيـــة ، يتجاوز

الغنى العيني للموضوع المنتج تجاوزاً لامتناهياً غنى الغاية (المعتبرة تسلسلاً توحيدياً للمعاني) في اي لحظة من الماضي نظر اليها فيها . لكن هذا على وجه التحديد لان المشروع لم يعد غاية : انه النتاج «المشخص» لعمل من الاعمال وهو موجود في العالم، وهذا ما يقتضي عدداً لامتناهياً من العلاقات الجديدة (علاقات عناصره بعضها مع بعض في الوسط الجديد للصيرورة الموضوعية ــ وعلاقاته مع سائر المواضيع الثقافية ــ وعلاقاته كنتاج ثقافي مع البشر). ومع ذلك فانه يرجع بالضرورة، على ما هو عليه، في واقعه كنتاج موضوعي، الى عملية منقضية، مضمحلة، كان غاية لها. واذا كنا لا نرجع باستمرار (لكن بشكل مبهم ومجرد)، اثناء القراءة، حتى رغبات فلوبير وغاياته، حتى مشروعه الكلي، فاننا سنكون قد حولنا الكتاب بكل بساطة الى [فيتيش] (وهذا ما يحدث في غالب الاحيان أصلاً) كما نحول بضاعة ما، بنظرنا اليه على انه شيء يتكلم لا على انه واقع رجل صار موضوعياً بواسطة عمله. وعلى كل حال، فان الترتيب معكوس بالنسبة لتراجع القارىء المتفهم : فالعيني التوحيدي الكلي انما هو الكتاب. وتنقسم الحياة والمشروع، كماض ميت يبتعد، الى سلسلة من الدلالات تذهب من

اغنى الدلالات الى أفقرها، ومن اكثرها عينية الى اكثرها تجريداً ومن اكثرها تفرداً الى اكثرها عموماً، وترجعنا بدورها من الذاتي الى الموضوعي.

واذا كنا نرفض ان نرى الحركة الجدلية الاصلية في الفرد وفي مشروعه لانتاج حياته، ولتحقيق صيرورته الموضوعية، فينبغي ان نتخلى عن الجدل او ان نجعل منه القانون المـــلازم للتاريخ. ولقد رأينا هذين الموقفين المتطرفين: فالجدل، لدى هيغل، ينفجر احياناً ويصطدم البشر وكأنهم جزيئات فيزيائية، وتكون محصلة كل هذه الاضطرابات المتعاكسة [معدلًا وسطاً]. لكن النتيجة الوسطية لا يمكن ان تكون لوحدها جهازاً او عملية تطورية، فهي تتسجل سلبياً، ولا تفرض نفسها فرضاً، في حين ان الرأسمال «كقوة اجتماعية مستلبة، مستقلة، باعتباره موضوعاً وباعتبـــاره قوة للرأسمالي، [يعارض] المجتمع بوساطة هذا الموضوع» (الرأسمال ــ الجزء الثالث، ص ٢٩٣). ولقد فضل ماركسيون غـــير شيوعيين، كي يتجنبوا النتيجة الوسطية والفيتيشية الستالينية في الاحصائيات، ان يحلوا الانسان العيني في المواضيع التركيبية، وان يدرسوا تناقضات الموضوعات الجماعية وحركاتها كما هي: لكنهم

لم يكسبوا من ذلــــك شيئاً ، فالغائية تحتمي في المفاهيم التي يستعيرونها او يختلقونها ، والبيروقراطية تصبح شخصاً ، ببرامجها ومشاريعها الخ، ولقد هاجمت الديموقراطية المجرية (وهي شخص آخر) لانه لم يكن بمقدورها ان تتسامح ... وبنية أن ... الخ. انهم يفلتون من الحتمية العلمية الوضعية ليسقطوا في المثالية المطلقة.

ان نص ماركس يظهر لنـــا ، في الحقيقة ، انه فهم المسألة بشكل يدعو الى الاعجاب ، فهو يقول : ان الرأسمال يعارض المجتمع . ومع ذلك ، فانه قوة اجتماعية . ونجد تفسير هذا التناقض في واقع ان الرأسمال اصبح [موضوعاً] . لكن هذا الموضوع الذي ليس « معدلًا وسطياً اجتماعياً » بـــل على العكس « واقعاً مضاداً للمجتمع » ، لا يحافظ على ماهيته هذه الا بمقدار ما تدعمه وتوجهه قوة [الرأسمالي] الفعلية النشيطة (هـــذا الرأسمالي الذي يخضع، بدوره، الى الصيرورة الموضوعية المستلبة لقوته الخاصة : ذلك ان هذه القوة تتعرض لتجاوزات اخرى بواسطة رأسماليين آخرين) . ان هذه الارتباطات هي كارتباطات الجزيئات لانه [لا وجود] الا لافراد ولعلاقات فريدة فيما بينها (معارضة، تحالف ، تبعية ، الخ) . لكنها ليست بارتباطات ميكانيكية لان المسألة

ليست [في اي حال من الاحوال] مسألة اصطدام بين عطالات بسيطة : فكل ارتباط يتجاوز، من خلال وحدة مشروعه الخاص، كل ارتباط آخر ويدمجه به بصفة وسيلة (والعكس بالعكس)، وكل زوج من العلاقات التوحيدية يتم تجاوزه بدوره عن طريق مشروع زوج ثالث. وهكذا، وعلى كل مستوى، تتشكل تسلسلات من الغايات الشاملة والمشمولة، تسرق اوائلها دلالة أواخرها وتهدف اواخرها الى نسف اوائلها. وفي كل مرة يصبح فيها مشروع انسان او زمرة من البشر موضوعاً بالنسبة لبشر آخرين يتجاوزونه نحو غاياتهم وبالنسبة لمجموع المجتمع، فان هذا المشروع يحتفظ بغائيته باعتبارها وحدته الواقعية ويصبح بالنسبة للذين يصنعونه بالذات موضوعاً خارجياً (سنرى فيما بعد بعض الشروط العامة لهذا الاستلاب) يميل الى السيطرة عليهم والى البقاء بعدهم. وهكذا تتكون انظمة، واجهزة، وادوات، هي في الوقت نفسه مواضيع واقعية تملك أسس وجود مادية، وعمليات تلاحق ــ في المجتمع ــ غايات لم تعد غايات لأي شخص، لكنها تصبح، باعتبارها صيرورة موضوعية استلابية لغايات ملاحقة فعلياً، الوحدة الموضوعية والتوحيدية الكلية [للمواضيع الجماعية]. ان

تطور الرأسمال لا يقدم هذا الحزم وهذه الضرورة الا من خلال منظور لا يجعل من هذا الرأسمال لا بنيـــة اجتماعية ولا نظاماً سياسياً ، بل [جهازاً] مادياً حركته التي لا هوادة فيها هي الوجه الآخر لعدد لامتناه من [التجاوزات] الموحدة . فمن المناسب اذن ان نحصي في مجتمع معطى الغايات الحية التي تتجاوب مع المجهود الخاص لشخص من الاشخاص او لزمرة من الزمر او لطبقة من الطبقات ، والغائيات اللاشخصية، التي هي منتوجات تحتية لنشاطنا، والتي تستمد وحدتها من هذا النشاط ، والتي تنتهي الى ان تكون الغايات الاساسية ، والى ان تفرض أطرها وقوانينها على جميــع مشاريعنا [1] ان الحقـــل الاجتماعي مليء بأفعال لا فاعل لها ،

---

١ – رفع الطاعون الاسود الاجور الزراعية في انكلترا . وهكذا حصل اذن على ما لم يكن ليستطيـع الحصول عليه إلا عمل الفلاحين المركز وحده (وهو عمل غير معقول الحدوث في حينه) . فمن اين يتأتى هذا الانتفاع **الانساني** من كارثـــة من الكوارث ؟ ذلك لان النظام السياسي القائم يحدد مسبقاً مكانها، واتساعها، وضحاياها : فملاك الاراضي بمنأى عنها في قصورهم، وجمهرة الفلاحين هي البيئة التي يحلم بها انتشار الداء . ان الطاعون لا يؤثر إلا باعتباره **مبالغة** للعلاقات الطبقيـــة . **وهو يختار** : انه يضرب البؤس، ويبقي على الاغنياء . لكن نتيجة هذه الغائية المقلوبة تلتقي بالنتيجة التي كان يريد بلوغها الفوضويون (حين كانوا يعتمدون على المالتوسية العمالية لتسبيب رفع الاجور) : فقلة اليد =

ببناءات لا باني لها: واذا ما اعدنا اكتشاف الانسانية الحقيقية في الانسان، اى قدرته على صنع التاريخ بواسطة سعيه وراء غاياته الخاصة، فاننا سنرى [عندئذ] ان اللاانساني يتمثل، في مرحلة الاستلاب، تحت مظاهر الانساني، وان الموضوعات الجماعية، التي هي منظورات تلتقي في اتجاه واحد من خلال البشر، تحتوي على الغائية التي تميز العلاقات الانسانية.

وهذا لا يعني، بالطبع، ان كل شيء غائيـــة شخصية او لاشخصية. فالشروط المادية تفرض ضرورتها الواقعية: [والواقع انه لا وجود] للفحم في ايطاليا، وكل التطور الصناعي في هذا البلد، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، يرتبط بهذا المعطى الذي لا يقبل ارجاعاً. لكن المعطيات الجغرافية (او غيرها)، وهذا ما ألح عليه ماركس كثيراً، لا تستطيع ان تؤثر إلا في اطار مجتمع معطى، وبالتناسب مع بناه، مع نظامه الاقتصادي، مع المؤسسات التي أقامها لنفسه. وماذا يعني هذا ان لم يعن ان

= العاملة ـ وهي نتيجة تركيبية وجماعية ـ ترغم البارونات على دفع اجور اعلى. ولقد كان السكان على حق حين شخصوا هذه الكارثة، وسموها بـ «الطاعون». لكن وحدتها تعكس، بالمقابل، الوحدة الممزقة للمجتمع الانكليزي.

الضرورة الواقعية لا يمكن ان تفهم الا من خلال بناءات انسانية؟ ان الوحدة المتلاحمة («الاجهزة» ــ تلك البناءات الممسوخة التي لا باني لها والتي يضيع فيها الانسان وتفلت منه باستمرار ــ ولعملها الحازم، ولغائيتها المقلوبة (التي ينبغي، على ما اعتقد، ان نسميها [غائية ــ مضادة])، وللضرورات النقية او «الطبيعية»، ولنضال البشر المستلبين الشرس، اقول ان هذه الوحدة المتلاحمة ينبغي ان تتجلى امام كل محقق يريد ان يفهم العالم الاجتماعي. ان هـــذه المواضيع امام عينيه: فعليه قبل ان يظهر مـــا فيها من عمليات شرطية تحتيـــة البنيان، ان يفرض على نفسه رؤيتها كما هي في الواقع، دون ان يهمل اي بنية من بناها. ذلك ان عليه ان يأخذ بعين الاعتبار كل شيء، ان يأخذ في حسابه الضرورة والغائية المتداخلتين الى حد عجيب. عليه ان يبين في آن واحد معاً الغائيات المضادة التي تسيطر علينا وان يظهر المشاريع المتفاوتـــة التركيز التي تستغلها او تعارضها. انه سيأخذ المعطى كما يتبدى، بغاياته المرئية، حتى قبل ان يعرف هل تعبر هذه الغايات عن نية شخص واقعي. وكلما كان متيسراً له ان يعتمد على فلسفة، على وجهة نظر، على اساس نظري للتعليل والتوحيد الكلي،

فرض على نفسه ان يتناول هذه الغايات بروح من التجريبية المطلقة وتركها تتطور، تسلم من نفسها معناها المباشر، وكل نيته ان [يتعلم] لا ان [يفرض علمه]. وانما في هذا التطور الحر توجد الشروط والتخطيط الاولي [لتعيين مكان] الموضوع بالنسبة للمجموع الاجتماعي، ومكان توحيده الكلي داخل التطور التاريخي[1].

---

١ – من الشائع، اليوم، في بعض الفلسفات، وقف الوظيفة الدالة على المؤسسات (باوسع معنى للكلمة) وإرجاع الفرد (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) او الزمرة العينية الى دور **المدلول**. وهذا صحيح بمقدار ما يكون الكولونيل المرتدي الزي الرسمي والمتجه الى الثكنة **مدلولاً** في وظيفته وفي درجته عن طريق ملابسه وصفاته المميزة. وفي الواقع، انني ألمح الرمز قبل الرجل، ارى **كولونيلاً** يجتاز الشارع. وهذا صحيح ايضاً بمقدار ما يدخل الكولونيل **في دوره** ويؤدي امام مرؤوسيه الرقصات والايماءات التي تدل على السلطة. ان الرقصات والايماءات اشياء مكتسبة. انها دلالات لا ينتجها بنفسه بل يقتصر على اعادة تكوينها. ونستطيع ان ندخل في ضمن هذه الاعتبارات الثياب المدنية والهيئة. ان الزي الجاهز الذي نبتاعه من «غاليري لافاييت» هو في حد ذاته دلالة. وما يدل عليه، بالطبع، انما هو عصر الذي يرتديه، ووضعه الاجتماعي، وجنسيته، وعمره. لكن ينبغي الا ننسى ابداً – والا لم نفهم الواقعة الاجتماعية فهماً جدلياً البتة – ان العكس صحيح ايضاً: فمعظم هذه الدلالات الموضوعية، التي تبدو وكأنها موجودة من نفسها والتي تتجلى في بشر خصوصيين، انما خلقها البشر ايضاً. وحتى من يرتدونها ويقدمونها للآخرين، لا يستطيعون ان يظهروا **مدلولين** الا بأن يجعلوا من انفسهم **دالين**، اي بأن =

= يحاولوا تحقيق صيرورتهم الموضوعية **من خلال** المواقف والادوار التي يفرضها المجتمع عليهم . وهنا ايضاً يصنع البشر التاريخ على اساس الشروط السابقة . ان الفرد يكتسب ويتجاوز جميع الدلالات نحو تدوين دلالته **الكلية** الخاصة في الاشياء . فالكولونيل لا يجعـــل من نفسه كولونيلاً مدلولاً الا ليدل على نفسه بنفسه (اي من اجل كلية يعتبرها أعقد) . وخصومة هيغل – كيير كغارد تجد حلها في حقيقة ان الانسان ليس مدلولاً ولا دالاً بل مدلولاً ـ دالاً ودالاً ـ مدلولاً **في آن واحد معاً** (كما هي فكرة هيغل عن المطلق – الذات، لكن بمعنى آخر).

خاتمة

وجد عدد معين من واضعي العقائد، منذ كيركغارد، اثناء سعيهم الى تمييز الكائن من العالم، اقول وجدوا انفسهم منقادين الى وصف ما نستطيع ان نسميه بـ «المناخ الانطولوجي» للوجودات، وصفاً افضل. ومن البدهي ان (الحضور — في — العالم) الذي وصفه واضعو العقائد اولئك، ودون ان نصدر حكماً مسبقاً على معطيات علم النفس الحيواني وعلم النفس البيولوجي، يميز قطاعاً — او ربما المجموع كله ايضاً — من العالم الحيواني. لكن الانسان يحتل، [في نظرنا]، في هذا العالم الحي، مكاناً ممتازاً. وربما ذلك لانه اولًا تاريخي[1]، اي انه يحدد نفسه باستمرار بواسطة

---

١ — ينبغي الا نحدد الانسان بالتاريخية — لان هناك مجتمعات بلا تاريخ — بل بامكانيته الدائمة في ان يعيش **تاريخياً** القطيعات التي تقلب احياناً المجتمعات المتماثلة. ان هذا التحديد هو بالضرورة **بعدي**، اي انه يلد في قلب مجتمع تاريخي، وانه هو نفسه نتيجة تحولات اجتماعية. لكنه يعود لينطبق على المجتمعات التي لا تاريخ لها بالطريقة ذاتها التي يعود فيها التاريخ نفسه على تلك المجتمعات ليغيرها — من الخارج اولاً، ثم بواسطة تحويل الخارجية الى داخلية وبواسطة هـــذا التحويل.

عمله الخاص من خلال التغيرات ، سواء أكان مسبباً لها او واقعاً تحت تأثيرها ، وتحويلها الى تغيرات داخلية ، ثم من خلال تجاوز العلاقات المحولة الى علاقات داخلية . والانسان يحتل ايضاً ذلك المكان الممتاز لانه يتميز ثانياً [بأنه الموجود الذي هو نحن] . وفي مثل هـــذه الحال ، يكون السائل هو نفسه المسؤول على وجه الدقة ، او اذا فضلنا ، يكون الواقع الانساني هو الموجود الذي تطرح الكينونة موضع سؤال في كينونته . وبدهي ان هـــذه « الكينونة الموضوعة موضع سؤال » ينبغي ان تعتبر تعيناً للعمل، وان النقض النظري لا يتدخل الا بصفة لحظة مجردة من التطور الكلي . وعلى كل ، فان المعرفة نفسها هي بالضرورة عملية : فهي تغير المعروف. لا بالمعنى الذي يقول به المذهب العقلي الكلاسيكي. لكن كما تغير التجربة ، في الميكروفيزياء ، موضوعها بالضرورة .

ومن البدهي ان الوجودية ، بتأجيلها دراسة ذلك الموجود صاحب الامتيازات (صاحب الامتيازات [في نظرنا]) الذي هو الانسان ، في القطاع الأنطولوجي ، تطرح بنفسها مسألة علاقاتها الاساسية مع مجموع الانظمة التي تجمع تحت اسم [الانطروبولوجيا]. ورغم ان حقـــل الوجودية التطبيقي اوسع نظرياً ، فانها هي

الانطروبولوجيا نفسها، بمقدار ما تسعى الى ان توجـــد لنفسها اساساً. ولنلاحظ، بالفعل، ان المشكلة هي تلك المشكلة ذاتها التي كان هوسرل يحددها بصدد العلوم بشكل عام: ان الميكانيك الكلاسيكي، على سبيل المثال، [يستعمل] المكان والزمان كوسطين متجانسين متصلين لكنه لا يتساءل لا عن كنه الزمان، ولا عن كنه المكان، ولا عن كنه الحركة. وعلوم الانسان [لا تتساءل]، هي الاخرى، عن كنه الانسان: فهي تدرس تطور الوقائـــع الانسانية وعلاقاتها فيبدو الانسان وسطاً دالّا (يمكن تحديده بواسطة الدلالات) تتكون فيه وقائع خصوصية (بنى مجتمع من المجتمعات، او زمرة من الزمر، وتطور المؤسسات، الخ). وعلى هذا، حين نفترض ان التجربة قد قدمت لنـــا المجموعة الكاملة للوقائع المتعلقة بزمرة من الزمر، وان الانظمة الانطروبولوجية قد اعادت ربط هذه الوقائع بروابط موضوعية محددة تحديداً دقيقاً، فان «الواقع الانساني» لن يصبح آنذاك، باعتباره واقعاً انسانياً، أسهل علينا منالًا وفهماً من مكان الهندسة او الميكانيك، وذلك لسبب جوهري ألا هو ان البحث لا يسعى الى الكشف عن هذا

الواقع، بل الى تأسيس قوانين وتسليط النور على علاقات وظيفية او على عمليات تطورية .

لكن بمقدار ما تتبين الانطروبولوجيا، في لحظة معينة من تطورها، انها تنفي الانسان (برفضها القاطع للمذهب الانطروبوفورمي[1])، او تفترضه مسبقاً (كما يفعل ذلك في كل لحظة العالم بأصل الشعوب)، فانها تتطلب ضمنياً ان تعرف ما هو كائن الواقع الانساني. والفرق الاساسي والتعارض بين العالم بأصل الشعوب او بين عالم اجتماعي — الذي لا يرى في التاريخ في غالب الاحيان الا الحركة التي تشوش الخطوط — وبين المؤرخ — الذي يرى ان ثبات البنى بالذات انما هو تغير دائم — اقول ان التعارض بينهما لا يرجع قبل كل شيء الى اختلاف منهجيهما[2]، بل الى تناقض اعمق يمس معنى الواقع الانساني بالذات. واذا كانت الانطروبولوجيا تريد ان تكون كلاً منظماً، فعليها ان

---

١ — او المذهب الحلولي، وهو المذهب الذي ينسب الى كل ما ليس انسانياً صفات انسانية . (المترجم)

٢ — يمكن تنسيق المنهجين ودمجهما، من خلال انطروبولوجيا عقلية .

تتغلب على هذا التناقض ــ الذي لا يكمن منشؤه في علم من العلوم بل في الواقع ذاته ــ وان تكوّن نفسها كأنطروبولوجيا بنيوية وتاريخية .

ان مهمة الدمج هذه ستكون سهلة ، لو كان يمكن تسليط النور على شيء ما نسميه [ماهية انسانية] ، اي مجموعاً ثابتاً من التعينات يمكننا ان نعين بدءاً منها مكاناً محدداً للمواضيع المدروسة لكن الاتفاق قائم بين معظم الباحثين حول هذه النقطة ، فتعدد الزمر ــ المنظور اليها من وجهة نظر التواقت الزمني ــ وتطور المجتمعات التاريخي يحولان دون تأسيس انطروبولوجيا على اساس علم تصوري . فمن المستحيل ان نجد « طبيعة انسانية » مشتركة بين قبائل الموريا ــ على سبيل المثال ــ وبين انسان مجتمعاتنا المعاصرة التاريخي . لكن يمكن ، على العكس ، ان يقوم اتصال واقعي ، بل تفاهم متبادل ، في بعض المواقف ، بين موجودين متمايزين الى ابعد الحدود (بين العالم بأصل الشعوب (ethnologue) على سبيل المثال وبين الشبان من قبائل الموريا) . وحركة الانطروبولوجيا تبعث من جديد ، كي تظهر للعيان هاتين الخاصتين المتعارضتين

(لا [طبيعة] مشتركة ، واتصال ممكن دوماً) ، « عقيـــدة » الوجود ، تحت شكل جديد .

ان هذه العقيدة تعتبر ، بالفعل ، ان الواقع الانساني ، بمقدار ما [يصنع صنعاً] ، يفلت من العالم المباشر . ان تعينات الشخص لا تظهر الا في مجتمع يبني نفسه بلا انقطاع ، بعهده الى كل عضو من اعضائه عملاً ، ارتباطاً بنتاج عمله وعلاقات انتاج مع سائر الاعضاء ، والكل في حركة مستمرة من التوحيد الكلي . لكن هذه التعينات ذاتها يدعمها ويعيشها ويحولها الى تعينات داخليـــة (عن طريق الرفض او القبول) [مشروع شخصي] . له صفتان جوهريتان : انه لا يستطيع في اي حال من الاحوال ان يتحدد بمفاهيم ، وهو [قابل للفهم] دومـــاً باعتباره مشروعاً [انسانياً] (بالقوة ان لم يكن بالفعل) . [وجلاء] هذا التفهم لا يفضي البتة الى ايجاد التصورات المجردة التي يستطيع تركيبها ان يحل محله في العالم التصوري، بل يفضي الى نسخ الحركة الجدلية التي تنطلق من المعطيات المعاناة وترتفع الى مستوى النشاط الدال . ان هذا التفهم الذي لا يتميز عن التطبيق (Praxis) هو في آن واحد معاً الوجود

المباشر (لانه يتم باعتباره حركة العمل) واساس معرفة غير مباشرة عن الوجود (لأنه يفهم وجود الآخر).

وينبغي ان نفهم المعرفة غير المباشرة. على انها نتيجة التأمل في الوجود. ان هذه المعرفة غير مباشرة بمعنى انها مفترضة مسبقاً من قبل جميع مفاهيم الانطروبولوجيا، مهما كانت، دون ان تكون هي نفسها موضوعاً للمفاهيم. ومهما يكن النظام المبحوث، فان تصوراته الاساسية [لن يمكن فهمها] بـــدون [التفهم المباشر] للمشروع الذي يكون وتراً لها، وللسلبية باعتبارها اساس المشروع، وللصبوة باعتبارها وجوداً ـــ خارج ـــ ذاته وباعتبارها مرتبطة بالآخر ـــ غير ـــ الذات وبالآخر ـــ غير ـــ الانسان، وللتجاوز باعتباره المعطى المعانى والدلالة العملية، واخيراً [للحاجة] باعتبارها وجوداً ـــ خارج ـــ الذات ـــ في ـــ العالم لعضوية عملية[1]. وعبثاً نسعى الى تقنيع هذا التفهم بمذهب وضعي ميكانيكي، او

---

١ - ليس المقصود هنا ان ننفي الاولية الجوهرية للحاجة، انما نحن نذكرها، على العكس، في الاخير لنشير الى انها تختصر في ذاتها جميع البنى الوجـــودية. ان الحاجة، وهي في ذروة تطورهــــا، صبوة وسلبية (نفي النفي باعتباره يتم كنقص يسعى الى نفي ذاته) اي بالتالي تجاوز - نحو.

بمذهب غشتالتي شيئي : انه باق يدعم الخطاب . ان الجدل نفسه — الذي لا يمكن ان يكون موضوعاً لمفاهيم، لان حركته تولدها وتحلها جميعاً — لا يتجلى كتاريخ وكعقل تاريخي ، الا على اساس الوجود، لانه في حد ذاته تطور التطبيق ، والتطبيق هو في حد ذاته غير معقول بدون الحاجة ، بدون الصبوة ، وبدون المشروع . ان استعمال هذه الالفاظ بالذات لتسمية الوجود في البنى الكاشفة له يدلنا على انه قابل لان [يشار اليه] . لكن الارتباط بالاشارة او بالمدلول لا يمكن ان يتصور هنا في شكل دلالة تجريبية : فالحركة الدالة — باعتبار ان اللغة هي موقف مباشر لكل انسان تجاه الجميع ونتاج انساني في الوقت نفسه — هي ذاتها مشروع . وهذا يعني ان المشروع الوجودي (Existential) لن يكون في الكلمة التي تشير اليه مدلولها — الخارج عنها من حيث المبدأ — بل سيكون اساسها الاصلي وبنيتها بالذات . ومما لا ريب فيه ان [كلمة] لغة بالذات لها دلالة تصورية : ان جزءاً من اللغة يستطيع ان يشير الى الكل تصورياً . لكن اللغة ليست في الكلمة شأن الواقع الذي هو اساس كل تسمية ، بل العكس هو الصحيح تقريباً ، وكل كلمة هي اللغة كلها . ان كلمة « مشروع » تشير

بالأصل الى موقف انساني معين (نحن « نصنع » مشاريع) يستلزم كأساس له المشروع كبنية وجودية. وهــذه الكلمة، ككلمة، ليست هي نفسها ممكنة الا باعتبارها تحقيقاً خصوصياً للواقــع الانساني باعتباره مشروعاً. وهي، بهذا المعنى، لا تظهر من ذاتها المشروع الذي ينبثق منها الا بالطريقة التي تحتفظ بها البضاعة في ذاتها بالعمل الانساني الذي انتجها وترجعه الينا [1].

بيد ان المسألة هنا مسألة عملية عقلية خالصة: فالكلمة ترجع بالفعل، رغم انها تشير الى فعلها اشارة تراجعيــة، الى التفهم الجوهري للواقع الانساني في كل فرد وفي الجميع. وهذا التفهم، الراهن دوماً، معطى في كل تطبيق (فردي او جماعي) وان لم يكن بشكل منظم. وعلى هذا فان الكلمات ـ حتى التي لا تحاول ان ترجع الى الفعل الجدلي الاساسي ارجاعاً تراجعياً ـ تحتوي على اشارة تراجعية ترجع الى تفهم هذا الفعل. امــا الكلمات التي تحاول ان تكشف بصراحة عن البنى الوجودية،

---

١ – ويلبغي ان يتم هذا اولاً – في مجتمعنا – تحت شكل تحويل للكلمة الى فيتيش.

فانها تكتفي بأن تشير تراجعياً الى الفعل المتأمل باعتباره بنية للوجود وعملية تطبيقية يقوم بها الوجود على ذاته. ان المذهب اللاعقلي الاصلي الكامن في محاولة كيير كغارد يختفي تمـــاماً ليفسح المجال امام المذهب المناوىء للعقل. وبالفعل، ان المفهوم يتطلع الى الموضوع (سواء أكان هذا الموضوع خارج الانسان ام فيه)، ولهذا السبب بالذات، يكون علماً عقلياً [1]. وبتعبير آخر، ان الانسان يشار اليه، في اللغة، باعتباره موضوعاً للانسان. لكن اللغة تنقلب على نفسها، اثناء سعيها للرجوع الى منبع كل اشارة، وبالتالي الى منبع كل موضوعية، كي تشير الى لحظات تفهم في حالة فعل دائم لان هذا التفهم ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته. ونحن باعطائنا هذه اللحظات أسماء، نحولها الى عالم ــ ما دام هذا الاخير يختص بالباطني ــ لكننا نعلّم الارجاع المتفهم الى الزمن الحاضر (Actualisation) بعلامات ترجع في آن واحـــد معاً الى

---

١ - الخطأ يكمن هنا في الاعتقاد بان التفهم يرجع الى **الذاتي**. ذلك ان **الذاتي والموضوعي** هما صفتـــان متعارضتان ومتكاملتان من صفات الانسان باعتباره **موضوعاً للعلم**. والمسألة، في الواقع، هي مسألة العمل نفسه **باعتباره في حالة عمل**، اي باعتباره متميزاً من حيث المبدأ عن النتائج (الموضوعية او الذاتية) التي ينتجها.

التطبيق التأملي والى مضمون التأمل المتفهم «ان الحاجة والسلبية والتجاوز والمشروع والصبوة تشكل، بالفعل، كلية تركيبية تتضمن فيها كل لحظة من اللحظات المشار اليها سائر اللحظات كافة. وعلى هذا فان العملية التأملية ــ باعتبارها فعلاً فريداً مؤرخاً ــ يمكن ان تتكرر الى ما لانهاية. ومن هنا بالذات، يتولد الجدل بكامله في كل عملية جدلية، سواء أكانت فردية ام جماعية.»

لكن هذه العملية التأملية لن تحتاج البتة الى ان تتكرر، وستتحول الى علم شكلي اذا امكن لمضمونها ان يوجد في ذاته وان ينفصل عن الافعال العينية، التاريخية، المحددة بالموقف تحدداً دقيقاً. ان الدور الحقيقي «لعقائد الوجود» ليس هو ان تصف «طبيعة انسانية» مجردة لم توجد قط، بل ان تذكر الانطروبولوجيا باستمرار بالبعد الوجودي للتطورات المدروسة. ان الانطروبولوجيا لا تدرس الا موضوعات. والحال ان الانسان هو الكائن التي تصل عن طريقه الى الانسان الصيرورة ــ الموضوع. ان الانطروبولوجيا لن تستحق اسمها الا اذا استبدلت دراسة المواضيع الانسانية بدراسة العمليات المختلفة للصيرورة ــ الموضوع. ان دورها هو تأسيس [علمها] على [اللا ـ علم] العقلي والمتفهم، اي

ان التوحيد الكـــلي التاريخي لن يصبح ممكناً الا اذا فهمت الانطروبولوجيا نفسها بدلًا من ان تجهلها. وفهم الذات، وفهم الآخر، والوجود، والتأثير: انما هي كلها حركة واحدة وحيدة تؤسس المعرفة المباشرة والتصورية على المعرفة اللامباشرة والمتفهمة، لكن دون ان تترك العيني ابداً، اي التاريخ، او بتعبير ادق، المعرفة التي [تفهم ما تعرفه]. وهذا الذوبان الدائم للعقل في التفهم، والهبوط المتجدد دوماً الذي يدخل بالعكس التفهم في العقـــل باعتباره بعداً [للا ـ علم] العقلي في قلب العالم، انما يشكلان التباس نظام من الانظمة، يكون فيه السائل والسؤال والمسؤول كلاً واحداً.

ان هذه الاعتبارات تسمح لنا بأن نفهم لماذا نستطيع ان نعلن اننا على اتفاق عميق مع الفلسفة الماركسية وان نحافظ مؤقتاً على استقلال العقيدة الوجودية، في آن واحد معاً. وليس من المشكوك فيه بالفعل ان الماركسية تبدو اليوم وكأنها الانطروبولوجيا الوحيدة الممكنة التي تستطيع ان تكون تاريخية وبنيوية في آن واحد معاً. وهي الوحيدة، في الوقت نفسه، التي تأخذ الانسان في كليته، اي بدءاً من مادية وضعه. ولا يستطيع اي انسان ان يقترح عليها

نقطة انطلاق اخرى، لان هذا معناه اقتراح [انسان آخر] عليها ليكون موضوعاً لدراستها. وانمـــا في [داخل] حركة الفكر الماركسي نكتشف صدعاً بمقدار ما تميل الماركسية، رغماً عنها، الى استبعاد السائل من تنقيبها، والى ان تجعـــل من المسؤول موضوع عـــلم مطلق. ان المفاهيم بالذات التي يستخدمها البحث الماركسي لوصف مجتمعنا التاريخي ــ الاستغلال، الاستلاب، ذيوع الفيتيشية، والتشيؤ، الخ ــ هي على وجه التحديد المفاهيم التي ترجع ارجاعاً مباشراً للغاية الى البنى الوجودية. ان مفهوم التطبيق (Praxis) بالذات ومفهوم الجدل ــ المترابطـــين ترابطاً وثيقاً ــ يتناقضان مع فكرة عن العلم عقلية النزعة. واخيراً فان النقطة الرئيسية تكمن في ان [الشغل]، باعتباره انتاج الانسان لحياته، لا يمكن ان يحتفظ بأي معنى اذا لم تكن بنيته الجوهرية رسم المشاريع. وبدءاً من هذا النقص ــ المتعلق [بالحدث] لا بمبادىء المذهب ذاتها ــ ينبغي على الوجودية ان تحاول بدورها، من قلب الماركسية وبدءاً من المعطيات نفسها، فهم التاريخ فهماً جدلياً، ولو بصفة تجربة. انها لا تطرح على بساط البحث من جديد اي شيء، سوى مذهب حتمي ميكانيكي ليس هو الماركسي،

انما ادخل من الخارج على هذه الفلسفة الكلية . ان الوجودية تريد، هي ايضاً ، ان تعين مكان الانسان في طبقته وفي التناحرات التي تعارضه مع سائر الطبقات بدءاً من نمط الانتاج وعلاقاته . لكنها تستطيع ان تحاول القيام بعملية « تعيين المكان » هذه بدءاً من [الوجود] ، اي التفهم . انها تجعل من نفسها مسؤولة وسؤالًا باعتبارها سائلة . وهي لا تعارض العلم الشمولي بالتفرد اللاعقلي ، كما عارض كييركغارد هيغل . لكنها تريد ان تعيد ادخال تفرد المغامرة الانسانية الذي لا يمكن تجاوزه ، في العالم ذاته وفي شمول المفاهيم .

وعلى هذا فان تفهم الوجود يلعب دور الاساس الانساني للانطروبولوجيا الماركسية . لكن ينبغي ان نحذر، في هذا المجال، من حدوث اختلاط وخيم العواقب . وبالفعل ان المعارف المبدئية او اسس البناء العلمي، حتى عندما تظهر — كما هي الحال عادة — بعد التعاريف التجريبية ، انما تعرض قبل غيرها ، في ترتيب العلم . ثم تستنبط منها تعاريف العلم بالطريقة ذاتها التي يبنى بها البناء بعد ان ترسخ أسسه . لكن ذلك لان الاساس هو نفسه معرفة ، واذا كان من الممكن استنباط بعض الاقتراحات المضمونة بالتجربة

منه ، فهذا لانه استنبط بدءاً منها باعتباره أعم فرضية . اما اساس الماركسية ، بالمقابل ، باعتبارها انطروبولوجيا تاريخية وبنيوية ، فهو الانسان عينه ، باعتبار بأن الوجود الانساني وتفهم الانساني غير منفصلين . ان العلم الماركسي ينتج اساسه ، تاريخياً ، بدءاً من لحظة معينة من تطوره ، وهذا الاساس يظل مقنعاً : فهو لا يظهر وكأنه البرهان التطبيقي على النظرية ، بل كأنه يرفض من حيث المبدأ كل معرفة نظرية . وعلى هـــذا فان تفرد الوجود يبدو لدى كييركغارد على انه ما يقف ، من حيث المبدأ ، خـــارج النظام الهيغلي (اي العلم الكلي) ، على انه ما لا يمكن التفكير به البتة بل ان يعاش في فعل الايمان فحسب . ان الخطوة الجدلية التي تعيد دمج الوجود غير [المعلوم] في قلب [العلم] باعتباره اساساً ، لا يمكن في مثل هذه الحال ان تتم لان كلا الموقفين ــ العلم المثالي، والوجود الروحي النزعة ــ لا يمكنهما ان يدعيا انهما يحققان الارجاع العيني الى الزمن الحاضر . لقـــد كانت هاتان النهايتان المتطرفتان ترسمان في المجرد تناقض المستقبل . وما كان باستطاعة تطور المعرفة الانطروبولوجية آنذاك الا ان يفضي الى تركيب هذين الموقفين القاطعين : فقد كان ينبغي لحركة الافكار ــ كحركة

المجتمع — ان تنتج اولًا الماركسية باعتبارها الشكل الوحيد الممكن لعلم عيني فعلاً . ولقد كانت ماركسية ماركس، كما لاحظنا ذلك في البدء ، تحتوي بصفة ضمنية ، بملاحظتها التعارض الجدلي بين المعرفة والكينونة ، على الحاجة الى اساس وجودي للنظرية . وعلى كل ، كان لا بد ، كي تأخذ بعض المفاهيم كالتشيؤ او الاستلاب معناها الكامل ، من ان يشكل السائل والمسؤول كلاً واحداً . فماذا تستطيع ان تكون العلاقات الانسانية كي يمكن لهذه العلاقات ان تبدو في بعض المجتمعات المحددة كعلاقات اشياء فيما بينها ؟ اذا كان تشيؤ العلاقات الانسانية ممكناً ، فهذا لان هذه العلاقات ، حتى ولو كانت متشيئة ، متميزة مبدئياً عن علاقات الاشياء . وماذا ينبغي ان تكون العضوية العملية التي تنتج حياتها بواسطة الشغل ، كي يستلب شغلها ، وفي النهاية واقعها بالذات ، اي كي ينقلب هذا الشغل وهذا الواقع عليها ليحدداها [باعتبارهما غير ذاتها] ؟ لكن كان على الماركسية ، الوليدة من الصراع الاجتماعي، قبل ان تعود الى هذه المشكلات ، ان تتحمل بتمام المسؤولية دورها كفلسفة تطبيقية ، اي كنظرية تسلط النور على التطبيق الاجتماعي والسياسي . وينتج عن ذلك [نقص] عميق

داخل الماركسية المعاصرة ، اي ان استعمال المفاهيم السابقة الذكر ــ وغيرها من المفاهيم ــ يرجع الى تفهم ناقص للواقع الانساني . وهذا النقص ليس ــ كما يعلن بعض الماركسيين اليوم ــ فراغاً محصوراً ، ثقباً في بناء العلم : فهو ماثل في كل مكان ، لا يمكن الاحداق به ، انه فقر في الدم معمم .

ومما لا ريب فيه ان هذا الفقر [التطبيقي] يصبح فقر الانسان الماركسي ، اي فقرنا نحن ، بشر القرن العشرين ، باعتبار ان اطار العلم الذي لا يمكن تجاوزه هو الماركسية وباعتبار ان هــــذه الماركسية تسلط النور على [التطبيق] الفردي والجماعي ، فتحددنا بالتالي في وجودنا . لقد ملأت لافتات عديدة جدران وارسو ، عام ١٩٤٩ : «السل يعرقل الانتاج» . وكان سببها قراراً اتخذته الحكومة ، وكان هذا القرار صادراً عن شعور طيب . لكن مضمونها يدل ، اكثر مما يدل اي شيء آخر ، الى اي مــــدى يستبعد الانسان من انطربولوجيا تريد ان تكون علماً خالصاً . ان السل موضوع لعلم تطبيقي : فالطبيب يعرفه ليشفيه ، والحزب يحدد اهميته في بولونيا بواسطة الاحصائيات . ويكفي ان نربط حسابياً هذه الاحصائيات باحصائيات الانتاج (تحولات الانتاج

الكمية في كل مجموع صناعي بالنسبة لعدد اصابات السل) كي نحصل على قانون من نوع ي = ف (س) . او ان السل يلعب دور متحول مستقل . لكن هذا القانون، وهو القانون نفسه الذي كانت تمكن قراءته على لافتات الدعاوة تلك ، يكشف، باستبعاده المسلول استبعاداً تاماً وبانكاره عليه حتى دور [الوسيط] بين المرض وعدد المنتجات المصنوعة ، عن استلاب جديد مزدوج : ان الانتاج يستلب الشغيل ، في المجتمع الاشتراكي ، في مرحلة معينة من نموه ؛ والعلم الخالص يبتلع اساس الانطروبولوجيا الانساني في الترتيب النظري — العملي .

وانما استبعاد الانسان هذا ، استبعاده من العلم الماركسي ، هو الذي سبب نهضة الفكر الوجودي خارج التوحيد الكلي التاريخي للعلم (Savoir) . ان العلم الانساني (Science) يتجمد في اللاانساني ، والواقع — الانساني يسعى الى فهم ذاته خارج العلم . لكن التعارض ، في هذه المرة ، هو من نوع التعارضات التي تتطلب فوراً تجاوزها التركيبي . ان الماركسية ستنحط الى انطروبولوجيا لاانسانية اذا لم تدمج بها الانسان نفسه كأساس لها. لكن هذا التفهم ، الذي ليس هو شيئاً آخر سوى الوجود نفسه ،

يتكشف في آن واحـــد معاً بواسطة حركة الماركسية التاريخية والمفاهيم التي تسلط عليها الاضواء بشكل غير مباشر (الاستلاب، الخ)، وبواسطة الاستلابات الجديدة التي تنشأ عن تناقضات المجتمع الاشتراكي والتي تكشف له عن خذلانه، اي عن عدم وجود قياس مشترك بين الوجود والعلم التطبيقي. ان هذا العلم لا يستطيع ان [يفكر بنفسه] الا بألفاظ ماركسية، ولا ان [يفهم ذاته] الا كوجه مستلب، كواقع ــ انساني متشيء. وينبغي على اللحظة التي ستتجاوز هذا التعارض ان تدمج التفهم بالعلم كأساس غير نظري له. وبتعبير آخر، ان اساس الانطروبولوجيا هو الانسان عينه، لا كموضوع للعلم التطبيقي، بل كعضوية تطبيقية تنتج [العلم] كلحظة من [تطبيقها]. ان اعادة دمج الانسان، كوجود عيني، في قلب انطروبولوجيا ما، كدعامة دائمة، تتبدى بالضرورة كمرحلة من «صيرورة ــ الفلسفة ــ عالماً». وبهـــذا المعنى لا يستطيع اساس الانطروبولوجيا ان يسبقها (لا تاريخياً ولا منطقياً): اذا كان [الوجود] يسبق في تفهمه الحر لذاتـــه معرفة الاستغلال او الاستلاب، فلا بد من الافتراض ان تطور العضوية التطبيقية الحر قد سبق تاريخياً انحطاطها وأسرها الراهنين

(واذا ما ثبت ذلك ، فان هذا السبق التاريخي لن يقدمنا تقريباً في تفهمنا باعتبار ان الدراسة التراجعية للمجتمعات المضمحلة تتم اليوم على ضوء تقنيات اعادة بنـــاء الماضي التاريخي ومن خلال الاستلابات التي تقيدنا) . اما اذا تمسكنا بالاسبقية المنطقية ، فلا بد من ان نفترض ان حرية المشروع تستطيع ان تستعيد واقعها الكامل [تحت] ظل استلابات مجتمعنا ، واننا نستطيع ان ننتقل جدلياً من الوجود العيني المشتمل على حريته الى التحولات المتنوعة التي تشوهه في مجتمعنا الراهن . ان هذه الفرضية غير معقولة : يقيناً ، ان الانسان لا يستعبد الا اذا كان حراً . لكن الانسان التاريخي الذي [يعرف نفسه ويفهم ذاته] لا يفهم هـــذه الحرية التطبيقية الا على انها شرط دائم وعيني للعبودية ، اي من خلال هذه العبودية وبواسطتها باعتبار ان تلك الحرية هي اساسها ، وهي التي تجعلها ممكنة . وعلى هذا فان العلم الماركسي يتناول الانسان المستلب، لكنه اذا كان لا يريد ان يحول المعرفة الى فيتيش وان يحل الانسان في معرفة استلاباته ، فـــلا يكفي ان يصف تطور الرأسمال او نظام الاستعمار : بل ينبغي للسائل ان يفهم كيف ان المسؤول ــ اي هو نفسه ــ [يوجد استلابه]، وكيف يتجاوزه

ويستلب في هذا التجاوز بالذات . ينبغي لفكره بالذات ان يتجاوز في كل لحظة التناقض الصميمي الذي يربط تفهم الانسان ــ الفاعل بمعرفة الانسان ــ الموضوع، وان يصيغ مفاهيم جديدة، تعاريف للعلم تنبثق من التفهم الوجودي وتنظم حركة مضامينها مع سيره الجدلي. ولا يمكن للتفهم ــ كحركة حية للعضوية التطبيقية ــ ، من جهة اخرى، ان يتم الا في موقف عيني ، باعتبار ان العلم النظري يضيء هذا الموقف ويفك ألغازه .

وعلى هذا فان استقلال الابحاث الوجودية ينبع بالضرورة من سلبية الماركسيين (لا الماركسية) . وما لم يتعرف المذهب اصابته بفقر الدم ، وما دام يؤسس علمه على ميتافيزياء دغمائية (جدل الطبيعة) بدلاً من ان يقيمه على تفهم الانسان الحي ، وما دام يرفض باسم النزعة اللاعقلية العقائد التي تريد ــ كما فعل ماركس ــ ان تفصل الكائن عن العلم وان تقيم معرفة الانسان ، في الانطروبولوجيا ، على الوجود الانساني ، فان الوجودية ستتابع أبحاثها . وهذا يعني انها ستحاول ان تسلط الانوار على معطيات العلم الماركسي بواسطة المعارف غير المباشرة (اي ، كما رأينا ، بواسطة كلمات تشير تراجعياً الى بنى وجودية)، وان تولد ، في

اطار الماركسية ، [معرفة تفهمية] حقيقية تعاود اكتشاف الانسان في العالم الاجتماعي وتتبعه في تطبيقه، اذا شئنا ، في المشروع الذي يلقي به نحو الامكانات الاجتماعية بدءاً من موقف محدد . انها ستبدو اذن كجزء من النظام ، سقط خارج العلم . وبدءاً من اليوم الذي سيتخذ فيه البحث الماركسي البعد الانساني (اي المشروع الوجودي) أساساً للعلم الانطروبولوجي ، لن يعود للوجودية من سبب للوجود : انها ستكف ، بعد ان تتشربها وتتجاوزها وتحافظ عليها حركة الفلسفة التوحيدية الكلية ، عن ان تكون استقصاء خصوصياً لتصبح اساس كل استقصاء . ان الملاحظات التي أبديناها في ثنايا الدراسة الراهنة تهدف ، بمقدار ما تسمح به وسائلنا الضعيفة ، الى التعجيل بموعد حصول هذا الذوبان .

فهرس

انجزت «المطبعة التعاونية اللبنانية»
في درعون ـ حريصا طبع هذا
الكتـــاب في ٣٠ اذار ١٩٦٤